Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

Im Verein mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici

redigirt

von

Dr. Richard Falckenberg
Professor der Philosophie in Erlangen.

Neue Folge

Achtundneunzigster Band.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1891.

Inhalt.

Recensionen:

Über Wahrnehmung und Empfindung.

Mit Beziehung auf die gleichnamige Schrift von G. K. Uphues. *)

Von

Wilhelm Schuppe.

Es ist ein sonderbarer Einfall, die Bedeutung der Wörter Empfindung und Wahrnehmung bei einer bunten Reihe von Schriftstellern in philologischer Art und Weise zu untersuchen, als wenn wirklich ein historisch-philologisches Interesse dieser Art vorhanden wäre. Die Geschichte der philosophischen Terminologie ist keineswegs wertlos, aber dann muß, wie in Euckens verdienstlicher Schrift, der innere Zusammenhang der terminologischen Eigentümlichkeiten hervortreten.

Uphues zeigt in ermüdender Breite was Thomas Reid, Karl Göring, Bergmann, Ulrici, John Dewey, Platon, Lotze, Brentano, Tongiorgi, Gutberlet, Sully, Höffding, Alex. Bain, Stuart Mill, unter Empfindung und Wahrnehmung verstanden haben, resp. verstehen. Auch von Aristoteles und von Thomas von Aquin und vielen anderen erfahren wir manches. Nicht immer habe ich seiner Auslegung beistimmen können, aber auf die zitirten Äußerungen einzugehen, ist hier unmöglich und hätte auch wenig Wert. Die Einzelheiten, welche wir über die Terminologie dieser Schriftsteller erfahren, sind für den Zweck der Begriffsbestimmung völlig gleichgültig, nur für den Untersuchenden können sie den Wert haben, ihn auf die verschiedenen Seiten und möglichen Auffassungen aufmerksam zu machen.

*) Leipzig, Duncker und Humblot, 1888. 289 Seiten.

Etwas ganz anderes wäre es, wenn Uphues erkannt hätte, daß das Problem der Empfindung sich in der Entwicklung des erkenntnistheoretischen Problems eingestellt hat, und es in diesem Zusammenhange in Angriff nähme — dann hätte er freilich nicht Platon mit Dewey zusammen nach Reid, Göring, Bergmann und Ulrici vornehmen können. — Die Welt ging bekanntlich von der kindlich naiven Annahme aus, daß die Dinge da draußen *sind*, und erst als man fragte, woher wir das wüßten und welche Bürgschaft für diese Annahme vorhanden sei, fanden sich Vorstellungen von einem etwas in uns, was irgendwie, etwa als Wirkung der äußeren Dinge auf die Sinnesorgane, die Erkenntnis der Außenwelt vermittele. Von dem erkenntnistheoretischen Grunde aus würden wir die Verschiedenheiten in den Lehren von der Empfindung besser verstehen und in ihrer Bedeutung für das Hauptproblem interessanter finden, als so, wenn es sich eigentlich nur um die Geschichte der psychologischen Terminologie zu handeln scheint. Vor allem aber würde dann der Verfasser zu der Frage gedrängt worden sein, wer der Inhaber der Empfindungen und Wahrnehmungen ist, resp. welches der Ort und die Art ihrer Existenz ist. Diese Frage nach dem Subjekt sc. einem wissenschaftlichen klaren Begriff von demselben würde Uphues' Arbeit vollständig umgestaltet haben. Er will, wie der Titel sagt, empirische Psychologie treiben, und dieser Absicht gemäß mag er es nicht für nötig gehalten haben, eine erkenntnistheoretische Grundlage zu geben. Dieser Mangel läßt sich vertragen, wenn auch die Resultate ausschließlich dem Gebiet der empirischen Psychologie angehören. Aber die Ziele, welchen er von Anfang an zusteuert, sind rein erkenntnistheoretischer Art. Nirgend handelt es sich um empirisch zu eruirende Gesetze des Seelenlebens, nirgend um Beobachtungen oder Versuche, sondern um — die Realität der Außenwelt, so weit sie Sinneseindruck ist, und um psychische Existenzen, welche jeder Beobachtung unzugänglich sind.

Die äußere Wahrnehmung ist die Auffassung der Sinneseindrücke, welche sie nicht in Beziehung zum Bewußtsein setzt, S. 14, 15, sie ist eine unmittelbare Auffassung eines gegenwärtigen

Objektes, 15 und 36 (der Sinneseindrücke), ein Erkenntnisvorgang im allgemeinsten Sinne des Wortes, nicht im eigentlichen und strengen Sinne, d. h. nicht ein begriffliches und namentliches Wissen, sondern in dem, daß uns etwas bewußt wird, was uns vorher nicht bewußt war, 76, wir gewinnen durch sie ein Bewußtsein von den Sinneseindrücken, ein Wissen von denselben, dieses Wort in dem allgemeinsten Sinne genommen 15, doch fassen wir sie in der äußeren Wahrnehmung nicht als Sinneseindrücke auf, 22, wohl aber als etwas Selbständiges und Fürsichseiendes 73 und oft.

Die Empfindung dagegen ist ein Inneres, dessen wir uns als solchen bewußt werden, 3, sie ist die Auffassung der Sinneseindrücke weder als Zustände fremder Körper, noch als Zustände des eigenen Körpers, sondern als Bewußtseinsinhalte und insofern als etwas Inneres, Subjektives, 9, 13. Die Wahrnehmung muß ihr natürlich vorangehen, denn erst wenn die Sinneseindrücke in dieser wirklich bewußt geworden sind, können sie als Bewußtseinsinhalte oder als bewußte aufgefaßt werden 15, 16, 53, 54. Doch ist ihr Gegenstand, ibid. nicht etwa das Bewußtsein von den sinnlichen Qualitäten, sondern ihn bilden auch die sinnlichen Qualitäten, aber nur als bewußtseiende.

Die Unterscheidung ist nicht ganz klar. Denn wenn man fragt, was dieses „als" bedeutet, so wird sich keine andere Antwort finden, als die, daß mit den Sinneseindrücken zugleich die innere Wahrnehmung oder das Bewußtsein davon, daß sie bewußt sind, stattfinde. Auch das bei U. sehr beliebte „Beziehen" ist nicht klar, wenn er S. 145 sagt: „in der Auffassung der Inhalte der äußeren Wahrnehmung als bewußte, die wir als Empfindung bezeichnen, werden die Inhalte auf die Wahrnehmung oder das durch die Wahrnehmung begründete Bewußtsein bezogen."

In diesen ersten Bestimmungen, namentlich der der Wahrnehmung, ist Uphues offenbar vom Sprachgebrauch geleitet, welcher wenn auch in unklarer Weise, das Wahrgenommene als etwas Selbstständiges und von dem Wahrnehmen Unabhängiges denken läßt, mit dem Empfundenen aber mehr etwas Innerliches meint.

Aber er ist schon verlassen oder falsch gedeutet, wenn Uphues diese Innerlichkeit, welche dem Gegenstande der Empfindung zukomme, in der Bewußtheit oder in dem Charakter als Bewußtseinsinhalt findet. Von letzterem weiß der Sprachgebrauch nichts. Ihm unterscheiden sich Wahrnehmung und Empfindung nicht als Auffassungsweisen desselben Objektes, sondern durch die Verschiedenheit der Objekte Doch mache ich Uphues aus diesem teilweisen Verlassen des Sprachgebrauchs keinen Vorwurf, sondern teilmehr daraus, daß er ihm überhaupt, in der Bestimmung der Wahrnehmung, Einfluß eingeräumt hat, da er doch (der Sprachgebrauch) unabhängig von aller erkenntnistheoretischen Reflexion entstanden, in sich unklar und schwankend, keinerlei Bedeutung für die Lösung der behandelten Probleme haben kann. Die Aufgabe ist nicht die, festzustellen, was „wir" einst oder jetzt, alle oder einige, dabei meinen, wenn wir wahrzunehmen oder zu empfinden behaupten, wobei noch dahingestellt bleibt, ob nicht auch selbst einer ganz allgemeinen Meinung, die sich im Sprachgebrauch ausdrückt, ein für den unphilosophischen reflexionslosen Standpunkt unvermeidlicher Irrtum zu Grunde liegt (wie etwa beim Aufgang und Untergang der Sonne), sondern die, ganz unabhängig vom Sprachgebrauch, vom Standpunkt der wissenschaftlichen Reflexion aus den psychisch realen Vorgang und die Existenzart des Objektes, wenn wir eine Farbe sehen und einen Ton hören, möglichst präzis zu bestimmen und zu fixiren. Dann sind es hinzukommende Rücksichten, welche für die gefundenen Realitäten den einen oder andern der überkommenen Ausdrücke als den geeigneteren Terminus erscheinen lassen.

Um den Gegensatz der Meinungen klar zu machen, sei es mir gestattet, bevor ich weiter referire, kurz darzulegen, was ich in dieser Beziehung gefunden zu haben glaube. Der entscheidende Punkt ist der, ob wir allen etwaigen Spekulationen und Hypothesen wißbare Thatsachen zu Grunde legen wollen oder ohne solche ins Blaue hinein wirtschaften. Wollen wir letzteres nicht, so werden die vor aller Spekulation und allen Hypothesen feststellbaren Thatsachen allein dasjenige sein, dessen wir uns bewußt sind. Demgemäß habe ich bei meiner Analyse der Vorgänge des etwas

Sehens und Hörens auch von der Substantivform des Objektes (Rotes eine Farbe, einen Ton) und von der eine Thätigkeit bedeutenden Verbalform Hören und Sehen absehen zu müssen geglaubt. Was ein Ding ist und was eine Thätigkeit ist, muß sich im Fortgange der Untersuchung finden. Zum Ausgang ist nur die Thatsache benützbar, daß wir uns eines etwas bewußt sind, welches wir (vorbehaltlich der Erklärung der den Dingbegriff involvirenden Substantivform) eine Farbe, einen Ton nennen. Jedes Etwas, dessen wir uns bewußt sind, nenne ich bloß deshalb, noch ohne jede andere Nebenbedeutung, Bewußtseinsinhalt.

Von einer Thätigkeit des Auffassens eines solchen vorher schon existirenden Dinges kann dabei natürlich keine Rede sein. Einer solchen sind wir uns nicht bewußt. Überaus mannigfaltig und verschiedenartig ist dasjenige, dessen wir uns bewußt sind, und es ist das nächste Geschäft, dieses Viele in seine Arten zu unterscheiden und ihre Verhältnisse unter einander festzustellen. Rot und grün, der Ton so und das Geräusch so, warm und kalt, hart und weich, rauh und glatt sind Bewußtseinsinhalte, welche wir um ihrer evidenten Gemeinsamkeiten willen, die ich hier nicht auseinandersetzen kann, mit einem gemeinschaftlichen Namen bezeichnen. Ich habe, der gegenwärtigen psychologischen Terminologie folgend, den der Empfindung, aber nicht im Gegensatz zur Wahrnehmung, gewählt.

Sie kennzeichnet sich also durch die zwar schwer definirbare aber unverkennbare Eigentümlichkeit des Bewußtseinsinhaltes. Innerhalb dieser großen Klasse von Bewußtseinsinhalten giebt es bekanntlich wieder verschiedene Arten. Auch die Gehörs-, Gesichts-, Tast-, Geruchs-, Geschmacksempfindungen kennzeichnen sich durch Eigentümlichkeiten, die dem Inhalte des Bewußtseins angehören. Wenn wir von dem Gebrauch der Organe, dem Hinsehen, Hinhören, der Bewegung der tastenden Finger dgl., welche, wenn auch andere, als die genannten, so doch immer Empfindungen (Innervations-, Spannungs-, Bewegungsempfindungen) und als solche der gleichen Art sind, absehen, so wird sich nichts angeben lassen, worin das Hören und Sehen, Tasten, Riechen und Schmecken, als ausgeübte

psychische Thätigkeiten bestünde, und ebenso läßt sich nicht angeben, worin das Empfinden überhaupt besteht. Unter völliger Abstraktion vom Objekte sind sie nicht etwa bloß real unmöglich, sondern undenkbar, ein Laut ohne jeden begrifflichen Inhalt. Ich kämpfe gegen die unklare Vorstellung, welche die Farben und Töne — die ja außerhalb des Empfindenden seien — nicht direkt als das Empfundene oder den Inhalt auffaßt, sondern erst vermittelt werden, läßt durch die Empfindung als einen Zustand des Empfindenden, durch die Empfindung als etwas Inneres oder Innerliches. Machen wir Ernst mit dem Ausgang vom Bewußtsein, so kann eine solche Existenz, wie es diese Empfindung ist, nicht anerkannt werden. Wir wissen absolut nichts von ihr, und wenn wir etwas von ihr wissen sollten, so könnte es auch nur etwas, eine Regung, ein Zustand sein, dessen wir uns bewußt würden, der also auch unmittelbar Inhalt des Bewußtseins wäre, und mit jenem, den wir die Farben und Töne außerhalb unser nennen, in kausalem Zusammenhang stünde, vielleicht so wie die Innervationsempfindungen bei der Gliederbewegung und die durch Gesichts- und Tastempfindungen bezeugte Bewegung, doch wissen wir nichts davon und können uns auch gar nicht denken, wie die im Bewußtsein auftretenden Farben und Töne sich so als Folgeerscheinung an eine andere gleichfalls im Bewußtsein auftretende Erscheinung anknüpfen sollten. Sie sind uns unmittelbar bewußt. Erk. Log. 533, 534, 64, 65, 68.

Die Empfindung, sofern sie noch etwas anderes sein soll, als einerseits der Empfindungsinhalt, die Farben, die Töne, und andererseits das Bewußtsein von ihnen, ist nichts.

Das Wort Empfindung wird in verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Die eben entwickelte ist die deine, sie ist die bewußte Empfindung. Neben ihr wird häufig der Complex der äußeren Vorgänge, Reiz- und Nervenprocesse, die Empfindung genannt, noch ohne daß man dabei an das Bewußtsein, dessen Inhalt Farben und Töne sind, denkt. Was über die Existenz dieser Vorgänge und ihr entsprechend über ihren Zusammenhang mit der bewußten

Empfindung zu sagen ist, kann ich hier nicht einschieben. Nur der Gebrauch des Wortes sollte registrirt werden. Und endlich wird auch in bewußter Metaphysik ein durch diese Vorgänge in der Seele hervorgebrachter Zustand, auf welchen sie mit dem, was ich soeben die bewußte Empfindung nannte, reagirt, Empfindung genannt. Dieser Empfindung wird man sich natürlich nicht bewußt. Die Empfindung in letzterer Bedeutung unterscheidet sich von der zuerst bekämpften dadurch, daß ihre Vertreter sich der metaphysischen Natur ihrer Existenz klar bewußt sind und zugestandenermaßen die Hypothese von den Seelenmonas als einer metaphysischen Substanz ihren weiteren Annahmen zu Grunde legen. Dann ist auch eine Verwechselung dieser mit der von mir als bewußte bezeichneten Empfindung nicht zu befürchten, während in jenem ersteren Falle die Unklarheit über die Existenzart und den Sitz jener Empfindung häufige Verwirrung verschulden. Auf den Namen kommt es natürlich nicht an, wenn nur die Dinge scharf geschieden werden; doch empfiehlt sich Konsequenz und Übereinstimmung der Terminologie. Uphues' Bedeutung des Wortes ist eine ganz neue, welche sich nicht zur allgemeinen Aufnahme eignen dürfte. Ich brauche das Wort Empfindung im Sinne der bewußten Empfindung, welcher sich von dem der Uphues'schen Wahrnehmung nur dadurch, aber dadurch allerdings sehr erheblich unterscheidet, daß ich die unten noch zu behandelnde „Auffassung" ausschalte und die Frage nach dem Selbständig- und Fürsichsein des Wahrnehmungs- resp. Empfindungsinhaltes der weiteren erkenntnistheoretischen Überlegung überlasse. Empfindnng oder Wahrnehmung in diesem Sinne ist also nichts anderes, als unmittelbares Bewußtsein von solchem Inhalte, um der Eigenart dieses letzteren willen zum Unterschiede von allen anderen Inhalten (z. B. Erinnerungen, Phantasien, Verstandesbegriffen, Gefühlen), mit einem besonderen Namen benannt, Empfindung oder Wahrnehmung. Diese Empfindung kann nicht als etwas Inneres und Subjektives bezeichnet werden, weil der Gegensatz fehlt. Sie wäre etwas Inneres, eben weil Inhalt des Bewußtseins etwas Subjektives, weil ein Subjekt sich dessen bewußt sein

muß*), aber dann wäre der Gegensatz: außerhalb des Bewußtseins. Aber der gemeine Gegensatz des Inneren zu dem Äußeren, von welchem letzteren wir auch etwas wissen, und des Subjektiven, wodurch ein Individuum sich vom anderen unterscheidet, zum Objektiven als dem Wirklichen und Allgemeingültigen hat hier keinen Platz. Es ist nicht abzusehen, warum und in welchem Sinne der Bewußtseinsinhalt als solcher nicht als Wirkliches gelten sollte, es sei denn, daß man ihn gegen meine Erklärung als etwas Innerseelisches, innerhalb der Grenzen der Seelenmonas Befindliches und natürlich so immateriell wie diese denkt und die Wirklichkeit in Dingen an sich findet, die diesen Erscheinungen zu Grunde liegen. Doch davon kann keine Rede sein. Innerhalb des Bewußtseinsinhaltes werden sich erst Unterschiede finden, welche Inneres und Äußeres, rein Subjektives und Objektives einander entgegenzusetzen erlauben. Es kann also Empfindungen geben, welche sich als innere Zustände des Subjektes bezeichnen lassen, aber die Empfindung als solche verdient diesen Namen nicht. Ob sie überhaupt ein Zustand genannt werden kann, hängt natürlich davon ab, was man sich bei diesem Worte denkt Vergl. Erk.. Log. 70 f. Man braucht ja dabei nicht an Aggregatzustände und Ähnliches zu denken, sondern kann sich auch dessen erinnern, daß das Bewußtsein in der That mit nichts, was sich in seinem Inhalte vorfindet, vergleichbar ist und nach ihm beurteilt werden müßte, daß das Verhältnis zwischen Bewußtsein und seinem Inhalte in der That einzig ist und nicht nach Analogie der körperlichen Dinge mit ihren Eigenschaften und Zuständen aufgefaßt werden darf. Dann kann, nicht natürlich der Empfindungsinhalt rot oder grün als Zustand des Subjektes gedacht werden, aber das Haben solches Inhaltes, seine Anwesenheit im Bewußtsein als dessen Objekt. Wenn wir einen Bewußtseinszustand so auffassen dürfen, so wird sich die thörichte Meinung, daß die äußere Wahrnehmung auf Illusion beruhe, nicht auf die Annahme stützen können, S 38, daß sie einen Bewußtseinszustand zu ihrem Ob-

*) Die doppelte Bedeutung von subjektiv cf. Begriff des subj. Rechts. S. 5, 9. 66.

jekte habe. Daß die Empfindungsinhalte nicht von dem Bewußtsein oder von dem Ich prädicirt werden können, hat seinen Grund in ihrer inhaltlichen Eigentümlichkeit, keineswegs darin, daß es schon zur äußeren Wahrnehmung gehörte, sie als selbständig und für sich seiend aufzufassen. Die Meinung von ihrem Selbständig- und Fürsichsein ist allerdings dem gemeinen Bewußtsein von je eigen. Aber dies beweist nur, was außer meiner Wenigkeit wohl auch schon andere bemerkt und hervorgehoben haben, daß auch der naivste Mensch nicht ohne philosophische, speziell erkenntnistheorethische Annahmen, will sagen ohne solche, welche wir heute als den besonderen Gegenstand der philosophischen, speziell der erkenntnistheoretischen Reflexion ansehen, auskommen kann, nur daß er sie stets für das Selbstverständlichste von der Welt und gar keines besonderen Nachdenkens für wert hält. Sie gehören eben um ihres Inhaltes willen dem Denken und nicht der Wahrnehmung an, — oder welches Prinzip für die Unterscheidung mag Uphues sonst haben? Es sind nach dem Inhalt meiner ganzen erkenntnistheoretischen Logik Erkenntnisse — wenn auch oft nur vermeintliche, sehr verbesserungsbedürftige — über Zusammengehörigkeit, welche die Data zu Dingen einen und die Dinge in ihrer (relativen) Selbständigkeit von einander unterscheiden. Dieses Kapitel kann ich hier natürlich nicht ausführen, nur andeutungsweise sei darauf hingewiesen, wie wir den eigenen Leib von den Dingen außer ihm unterscheiden, (cf. Erk. u. a. auch wie Log. 75 ff. 136) und Gefühle, Willensakte, Erinnerungen und Phantasiebilder sich mit uns resp. unserem Leibe im Raume bewegen, bei uns bleiben, wohin wir uns auch wenden, während die Dinge mit ihren Eigenschaften ihren Ort bewahren. In diesen Unterschieden der Empfindungs- resp. Wahrnehmungsinhalte ist Grund genug, daß wir die graue Farbe und die Härte dem Steine als Eigenschaften beilegen, nicht uns, und andererseits liegt in diesem erstaunlichen Faktum gar kein Grund den genannten Gesichts- und Tasteindruck nicht unmittelbar als Inhalt des Bewußtseins gelten zu lassen, sondern zum Objekt einer „Auffassung“ zu machen, welche direkt schon das Selbständig- und Fürsichsein dieser Eindrücke ent-

halte. Die Verbalform, Empfinden resp. Aufnehmen und die für die einzelnen Empfindungsarten, Sehen, Hören drgl. bereitet dieser meiner Auffassung der Sache kein Hindernis, wenn man sich die Mühe giebt, mit mir den Sinn der Verbalprädikation überhaupt und den Begriff der Thätigkeit zu prüfen. Es ist das gattungsmäßige Merkmal dieser Empfindungsinhalte, welches den Inhalt des Verbalbegriffs ausmacht, in höherer Abstraktion des des Empfindens oder Wahrnehmens überhaupt, in minder hoher, den des Hörens, Sehens 2c. Erk. Log. S. 532—536. Ganz ebenso giebt das Fühlen die Bestimmtheit, in welcher das Subjekt sich findet, erst von Seiten ihres Gattungsmäßigen in der (von mir erklärten) Verbalform und läßt ihr Spezielles, Lust, Unlust, Wehmut, Andacht Haß, Liebe, in der Substantivform als Objekt hinzutreten. Die psychische Realität ist auch hier nichts anderes, als Bewußtsein mit solchem Inhalte. Ebenso beim Erinnern und Vorstellen und beim Denken im engeren Sinne. Daß das letztere nicht isolirt, ohne sein Objekt, Inhalt des Bewußtseins sein kann, — nicht einmal in den abstrakten Begriffen Identität und Kausalität kann nach meiner Lehre die Abstraktion von allem Inhalt durchgeführt werden, denn wir könnten uns bei jenen gar nicht denken, wenn wir nicht die vage Allgemeinvorstellung von identischen oder nicht identischen und in kausalem Zusammenhang stehenden Etwas mitdenken dürften — daß also das Denken nicht ohne Data als sein Objekt Inhalt des Bewußtseins sein kann, hindert nicht, daß die genannten eben dem Denken angehörigen Bestimmungen an dem Empfindungsinhalt herauserkannt und — wenn auch immer mit ihm zusammen im Bewußtsein — in der Abstraktion von ihm unterschieden werden. Das Objekt des Denkens ist nicht das der Species, verhält sich zu ihm nicht wie rot und grün zu Sehen, sondern ist das ursprüngliche, es sind eigentlich die Data der Sinne. Aber im gemeinen Sprachgebrauch nähert es sich jenem, indem die Thätigkeit des Denkens ein Bewußtsein von solchem Inhalte bedeutet welcher mit den Bestimmungen, die dem Denken angehören, versehen ist, als in seiner Bestimmtheit wohl fixirt unterschieden und durchweg in Zusammenhang stehend, und demgemäß auch die

Requisite des Urteils, Subjekt und Prädikat in sich erkennen läßt. Mit dem Erkennen verhält es sich ebenso.

Wie weit meine Differenz von Uphues reicht, entnimmt sich daraus, daß bei ihm, S. 243 das Bewußtsein oder Wissen von dem Gegenstand, welcher Gegenstand des Erkennens ist, „als Folgeerscheinung des Erkennens auftritt."

Doch dies zu verfolgen ist nicht dieses Ortes: das Wenige sollte zur Vervollständigung meiner Auffassung der „Thätigkeiten" des Empfindens und Wahrnehmens, Sehens und Hörens dienen.

Uphues ist weder Materialist, noch braucht er den Begriff der Seele als einer metaphysischen Substanz. Um so näher hätte er ihm liegen müssen, sich auf den Standpunkt des Bewußtseins zu stellen und von den Thatsachen des Bewußtseins auszugehen. Und in der That macht er in dieser Beziehung — nur leider höchst inkonsequent — bemerkenswerte Zugeständnisse. S. 30 heißt es: „In unserem Bewußtsein treten Farben und Töne auf", an einer anderen Stelle nennt er sie „Bewußtseinserscheinungen". Dann wäre der psychische Vorgang und die Existenzart des Objektes, nach denen oben gefragt wurde, Bewußtsein und sein Inhalt. Es ist nicht abzusehen, warum es nötig sein soll, diesen Standpunkt zu verlassen, um der Meinung, daß die äußere Wahrnehmung ein trügerischer Schein sei, und daß in ihr „die Sinnendinge mit den Dingen an sich irgendwie vermengt würden", S. 29, entgegenzutreten, und um, was seine Hauptabsicht ist, S. 37, zu zeigen, daß es eine äußere Wahrnehmung giebt, die diesen Namen verdient, d. h. „die Auffassung eines von uns Verschiedenen im (natürlich phänomenalen) Raume Befindlichen". Die Wirklichkeit dieser Wahrnehmungswelt wird dadurch nicht sicherer, daß Uphues von dem Bewußtsein den Akt der Auffassung unterscheidet, und erst recht nicht durch die behauptete Existenz unbewußter Sinneseindrücke, da diese doch, wie sich am Ende des Buches herausstellt, ihre Existenz auch „im Innern" haben, in welchem Falle „im Innern" doch eben nicht gleich „im Bewußtsein", also etwas absolut Geheimnisvolles ist. Die Wirklichkeit der sinnlichen Welt wird im Gegenteil ernstlich bedroht, wenn sie in dieser Existenz der unbewußten Sinneseindrücke bestehen

soll. Nicht ausreichen kann natürlich der von mir empfohlene, von Uphues berührte Standpunkt, wenn Uphues sich nicht mit der einfachen Konstatirung des unmittelbar Gegebenen begnügt, sondern sich um die Herkunft desselben bekümmern zu müssen meint, S. 30 Z. 9 von oben. Aber die Herkunft wird jedenfalls durch die eben genannten Punkte „die Auffassung" und die Existenz unbewußter Sinneseindrücke im Innern nicht klarer; um ihretwillen wären also die Hauptlehren des ganzen Buches nicht notwendig gewesen. Was sich auf sie bezieht, sind gelegentliche vereinzelte Andeutungen einer auf metaphysische Annahmen basirten Erkenntnistheorie, welche in ihrer Abgerissenheit wertlos sind und welche jedenfalls nicht in die „Untersuchungen zur empirischen Psychologie" gehören. Das Außeruns ist S. 160 ein Phänomen, „das durch Einwirkung der Dinge auf unsere Sinne entsteht." Und S. 32 u. 33 oben kennt er „Sinnesorgane, denen die Sinnendinge mitsamt den sinnfälligen Sinnesorganen ihren Ursprung verdanken und die in keiner Weise Objekt der äußeren Wahrnehmung sein können." Und so öfter. Wie unklar ihm die Sache speziell das Innere und Äußere ist, zeigt die Lehre von der Empfindung. Ganz unanfechtbar heißt es S. 60, daß die Natur und Beschaffenheit der sinnlichen Qualitäten nicht geändert werde, wenn sie in der Empfindung als bewußte oder als Bewußtseinsinhalte aufgefaßt werden. Wie könnten sie auch dadurch eine Veränderung erfahren!! Oben aber hat U. Bewußtseinsinhalt für etwas „Inneres, Subjektives" erklärt. Auch die Verinnerlichung und „die Versenkung in uns selbst" S. 72, deutet auf mehr und anderes, als den Akt der Reflexion, daß das Wahrgenommene doch Inhalt des Bewußtseins ist.

Doch ich will auch von diesem mehr und anderem absehen. Ist denn Bewußtseinsinhalt eo ipso (nach S. 15 ein Wissen von den Sinneseindrücken, dieses Wort im allgemeinsten Sinne genommen) ein „Inneres und Subjektives"? Und damit reimt es U., daß die Ortsbeziehungen zur Wahrnehmung gehören 17. 18, Inhaltsmerkmale der Sinneseindrücke sind, und S. 160 meint er, daran, daß die sinnlichen Qualitäten, wie sie in unserem Innern

vorhanden seien, Gegenstand der Wahrnehmung seien, könne es nichts ändern, daß sie im Raume außer uns aufgefaßt werden; „der Raum ist so gut Phänomen im hergebrachten Sinne des Wortes, wie die sinnlichen Qualitäten". Offenbar soll der Raum hier mit den sinnlichen Qualitäten die gleiche Existenzart haben. Ich weiß nicht an welchen Sinn des Wortes als den hergebrachten er denkt. Besteht die Phänomenalität im Gegensatz zu den Dingen an sich in dem Bewußtseinsinhaltsein, so ist die Wirklichkeit der Sinneswelt, so fern sie durch die Existenz unbewußter Sinneseindrücke gesichert sein soll, aufgehoben. Und wenn dieser phänomenale Raum mit den Sinnesqualitäten in „unserem Innern" vorhanden ist, was ist dann das Außer uns? und wo bleibt „seine empirische Realität"? Ist er nicht schließlich bloß die Idee des Raumes, wie bei Berkeley, etwas Innerseelisches, immateriell wie die Seele, wie „das Innere" selbst, welches letztere eben leider bei U. sehr dunkel bleibt, andern Falls ich diese Fragen nicht nötig hätte.

Ich dachte erst bei der Wirklichkeit der Sinnenwelt im Raume, U. habe meinen Standpunkt acceptirt, nach welchem das „Innere" eben nichts anderes heißen könne, als daß der mit Sinnesqualitäten erfüllte Raum eben Inhalt des Bewußtseins sei. Aber das ist doch unmöglich. Denn S. 284 erhebt er gegen die Lehre, daß die Dinge als Komplexe von Sinneseindrücken das Wirkliche seien, die ganz die meinige ist, den Einwand, daß, da der Blitz, der Ton wie der Raum mit ihnen, durch Einwirkung äußerer Reize auf die Sinne entstehen, so viel Blitze entstehen oder da seien, als Sinnesorgane von äußeren Reizen getroffen werden, und weiß diesem Einwand nur zu erwidern, daß die Identität des Objektes, welches mehrere wahrnehmen, auch kein unmittelbares, durch die äußere Wahrnehmung gewonnenes Wissen sei. Dann erhebt sich also die Frage, was denn eigentlich das Wirkliche ist, ob das eine Identische, was kein unmittelbares, durch die äußere Wahrnehmung gewonnenes Wissen ist, oder die vielen Wahrnehmungsinhalte, z. B. die vielen Blitze. Ich will nicht weiter urgiren, daß nach der gehörten Deduktion der Blitz im Sinnesorgan jedes einzelnen,

der ihn sieht, zu Stande zu kommen und zu existiren scheint, sondern nur hervorheben, daß hiernach auch der Bewußtseinsinhalt oder die Bewußtseinserscheinung, als welche wir doch den Sinneseindruck kennen gelernt haben, ganz und gar als etwas innerhalb der Grenzen jeder Seelenmonas Befindliches gedacht wird, so vielfach, als solche Seelen da sind. Hier ist, wie so unendlich oft, dem individuellen Bewußtsein ohne Weiteres, als wäre das ganz selbstverständlich, wieder die Seelenmonas, wie sich eine von der andern durch bestimmte Grenzen abschließt, substituirt. Nach meiner Lehre kann von den vielen Blitzen nicht die Rede sein, und deshalb kann die Sinneswelt auch als Inhalt des Bewußtseins das Wirkliche sein. Wenn aber das Bewußtsein wieder zu einem immateriellen Dingchen gemacht wird, und wenn die Sinneseindrücke eben deshalb in jedem von diesen vielen Dingchen als verschiedene S i n n e s e i n d r u c k s i n d i v i d u e n vorhanden sind, so wird die Versicherung, daß dies das Wirkliche sei, niemanden beruhigen, auch selbst dann, wenn er die Lehre von der Existenz der unbewußten Sinneseindrücke annähme, vielmehr wird jeder das Wirkliche nur in dem einen Identischen finden, welches selbst als solches nicht Sinneseindruck ist. Ich sehe nur Verwirrung.

Also jedenfalls ist es nicht Uphues' eigentliche Meinung, daß die psychische Realität bei dem Vorgang des Sehens und Hörens Bewußtsein mit diesem bestimmten Inhalt, den wir eine Farbe oder einen Ton nennen, wäre. Die gesuchte psychische Realität ist ihm „die Auffassung." Was ist sie? Wenn wir sonst von Auffassungen sprechen, so meinen wir Urteile, welche verschiedene Seiten der Dinge hervorheben, sie unter verschiedene Gesichtspunkte stellen. Ist die psychische Tätigkeit in der äußeren Wahrnehmung ein Urteilen? Sie muß etwas uns völlig Unzugängliches sein, denn sie geht ja dem Bewußtsein von den Sinneseindrücken vorher und bewirkt es erst. Man könnte meinen, daß diese Auffassung, welche die äußere Wahrnehmung ist, eben zusammenfalle mit dem Bewußtsein oder Bewußtwerden von Sinneseindrücken. Allein U. meint wirklich, S. 142, 143 u. a., daß die äußere Wahrnehmung und das Bewußtsein der Sinneseindrücke zwei wohl

zu unterscheidende Dinge seien. S. 52 unt. „Das zum Bewußtseinkommen wird man als eine Auffassung bezeichnen dürfen; durch sie gewinnen wir zuerst ein Bewußtsein von den sinnlichen Qualitäten. 53. Aber dieses Bewußtsein ist ein Erzeugniß dieser Auffassung, keineswegs ihr Gegenstand." Letzteres ist es freilich nicht, aber deshalb braucht es noch nicht ersteres zu sein. Was die vom Bewußtsein verschiedene Auffassung ist, kann natürlich niemand sagen. Ich halte das weder für Erkenntnistheorie noch für Psychologie, sondern für dogmatistisch-metaphysische Geheimniskrämerei, die auf den Namen Wissenschaft keinen Anspruch hat. U. freilich meint, daß wir den Vorgang, durch den die sinnlichen Qualitäten uns zum Bewußtsein kommen, „genau kennen." S. 56. Er hat aber diese Kenntnis für sich behalten.

Auch die Empfindung war eine Auffassung, die Auffassung der Sinneseindrücke als bewußte oder als Bewußtseinsinhalt, eine innere Wahrnehmung. Ist sie die Erkenntnis, das Urteil, daß die Sinneseindrücke nun bewußte sind? Oder darf ich, statt Erkenntnis und Urteil sagen Bewußtsein, ein Bewußtsein davon, daß sie bewußte sind? Es wäre einfach ein Akt der Reflexion, für welchen noch niemand das Wort Empfindung gebraucht hat. Auch diese Auffassung, diese innere Wahrnehmung ist eine ganz geheimnisvolle Existenz, weder Bewußtsein noch Inhalt von solchem. Beide „Auffassungen" hatten zu ihrem Objekt die Sinneseindrücke. Was sind diese nun?

U. meint, daß wir wie unsere Sinnesorgane, so auch, „unter Umständen wenigstens, die Sinnesreize (!) äußerlich wahrnehmen können." Nun heißt es, S. 22, „Auf Grund der äußeren Wahrnehmung der Sinnesreize und der inneren Wahrnehmung der als ihre Folge oder Begleiterscheinungen auftretenden Töne, Farben dergl., bilden wir, wie es scheint, den Begriff der Sinneseindrücke d. h. der als Folgen von Sinnesreizen auftretenden Bewußtseinserscheinungen." Demnach müßte in der äußeren Wahrnehmung auch das, was diese eigentliche Wortbedeutung sagt, d. h. „die als Folge von Sinnesreizen auftretenden Bewußtseinserscheinungen" zum Bewußtsein kommen. Aber auftretende Bewußtseinserscheinungen

brauchen nicht erst zum Bewußtsein zu kommen. Wenn also die Sinneseindrücke Objekt der Wahrnehmung sein sollen, und wenn doch die Wahrnehmung resp. die Auffassung derselben nicht gleichbedeutend mit Bewußtsein oder Bewußtwerden solches Inhaltes sein soll, so muß der Sinneseindruck als Objekt der Wahrnehmung die Erscheinung oder der (in Folge von Sinnesreizen auftretende) Inhalt des Bewußtseins, aber unter Abstraktion von diesem Bewußtsein, sein. Dann ist die Frage, welcher Art ist die Existenz dieses Objektes? U. hatte mit der obigen Bemerkung, daß die Sinneseindrücke in der äußeren Wahrnehmung nicht als Sinneseindrücke aufgefaßt werden, insofern ganz Recht, als mit dem Bewußtsein von solchem Inhalt keineswegs der Akt der Reflexion verbunden zu sein braucht, daß man einen solchen Bewußtseinsinhalt habe. Aber daraus folgt doch nicht, daß jene „Sinneseindrücke" nicht thatsächlich, wie U. selbst sagt, „Bewußtseinserscheinungen" sind. Sind sie das aber, so ist Sinneseindruck (natürlich nicht als äußerer Vorgang des Reizes und Nervenprozesses,) und Wahrnehmung dasselbe. Wird der Sinneseindruck als ihr Objekt genannt, so verstehen wir darunter nur den Inhalt des Bewußtseins, und die Wahrnehmung, deren Objekt er ist, ist eben das Bewußtsein von solchem Inhalte. Unmöglich aber kann die Wahrnehmung oder Auffassung des Sinneseindruckes, der noch nicht Bewußtseinserscheinnng ist, aber doch schon irgend wie existirt, dem Bewußtsein von ihm vorangehen. Ich wiederhole die Frage: welcher Art ist diese Existenz? Es fehltdie Gruudlage.

Mit dieser Existenzfrage hängt auf's engste die von U. S. 23, 24 u. a. vielen Stellen behauptete Unabhängigkeit der Sinneseindrücke von der Wahrnehmung zusammen.

Ein interessantes Zugeständnis macht er S. 80 „was die sinnlichen Qualitäten, abgesehen von unserem Bewußtsein von ihnen, sein mögen, davon wissen wir nichts." Aber es hindert ihn nicht zu behaupten, daß die Sinneseindrücke zwar nicht unabhängig „von uns" seien, da sie in ihrem ganzen Sinn und Wesen durch die Sinnesorgane bedingt seien, wohl aber unabhängig von der Wahrnehmung. Hier und a. a. St. kopulirt U. unaufhörlich „selbständig und für sich seiend" einerseits und „unabhängig von

der Wahrnehmung" andererseits, als wenn das Speonyma wären. Verschieden von der Wahrnehmung als Akt des Wahrnehmens, des Bewußtseins von einem Inhalte, ist der Inhalt als solcher selbstverständlich. Aber dies ist noch lange nicht gleichbedeutend mit der behaupteten Selbständigkeit der Sinneseindrücke. Dieses Selbständig- und Fürsichsein des Wahrgenommenen heißt doch nur, daß es auch unwahrgenommen existirt. Wie dann die Existenz des Sinneseindruckes, der nicht Bewußtseinserscheinung ist, zu denken ist, das ist die große Frage. Daß Reiz und Nervenprozeß stattfinden können ohne daß ein Sinneseindruck bewußt wird, ist allbekannt, aber es ist etwas anders, als daß ein solcher Sinneseindruck dennoch existire. Das Zugeständnis seiner Abhängigkeit „von uns" mildert die Härte des Problems, welches in dieser seiner Existenz besteht, keineswegs. Nicht die bloße Gleichzeitigkeit von Sinneseindruck und Wahrnehmung beweist schon die Abhängigkeit (S. 27), nur der Begriff der Existenz des unwahrgenommenen Eindruckes macht die Schwierigkeit.

Einen eigenartigen Grund für die Unabhängigkeit des Wahrgenommenen d. i. der Sinneseindrücke finden wir S. 34, „wenn die Wahrnehmung nicht bloß einen bereits bewußten Inhalt objektivire und ihm ihre Zustimmung gebe, wenn uns in ihr etwas bekannt wird, was uns vorher unbekannt war, dann müsse sie auch einen von ihr verschiedenen und unabhängig von ihr bestehenden Gegenstand oder Inhalt haben. Ebenso scheint es eingehender Widerlegung nicht zu bedürfen, wenn U. S. 79 behauptet, die sinnlichen Qualitäten *müssen* (nicht etwa nur zuerst zum Bewußtsein gebracht sein, sondern) erst als etwas Fürsichseiendes aufgefaßt werden, *ehe* sie als Bewußtseinsinhalt aufgefaßt werden können. Aber beachtenswert ist die schwierige Untersuchung über die Art des Bewußtseins, zu welcher die behauptete Unabhängigkeit der Sinneseindrücke von der Wahrnehmung führt.

Auch wenn die Sinneseindrücke bewußt sind (nach U. durch die Wahrnehmung bewußte werden), so ist doch das Bewußtsein nicht analytisch in ihnen enthalten, (etwa wie das Allgemeine im Besonderen — vergl. meine „Grdzge. d. Ethik." S. 112) sondern

synthetisch mit ihnen verknüpft, d. h. ihnen eignet kein „immanentes Bewußtsein.“ Wenn es nämlich ein analytisches Prädikat der Sinneseindrücke wäre, Gegenstand des Bewußtseins zu sein, so könnte es natürlich keine Existenz derselben außer im Bewußtsein geben. Ist dagegen das Bewußtsein nur synthetisch mit ihnen verknüpft, so ist jene Existenz möglich. Nur darin kann ich den Zusammenhang dieser Lehre mit dem Hauptthema des Buches sehen, obgleich ich durch diese Annahme U. einen Fehlschluß imputire. Denn „das immanente Bewußtsein“ soll nach bestimmten Erklärungen nicht schon darin bestehen, daß etwas nur als Gegenstand oder Inhalt eines Bewußtseins existiren und gedacht werden kann. Und nur wenn „das immanente Bewußtsein“ diesen Sinn hat, ist der von mir angenommene Zusammenhang richtig. Aber ich sehe keinen andern. Um den Sinn des immanenten Bewußtseins haben wir uns noch zu bemühen. Am klarsten müßte er aus dem Gegensatz erhellen, wenn es, S. 66, 244, den sinnlichen Qualitäten ab-, den Gefühlen zugesprochen wird. Da heißt es: Die sinnlichen Qualitäten werden durch die äußere Wahrnehmung bewußt, aber sie werden in derselben nicht als bewußt aufgefaßt, hingegen werden die Gefühle immer und notwendig als bewußt aufgefaßt. U. schließt also: Wenn es zum Empfindungsinhalt oder den sinnlichen Qualitäten analytisch gehörte, daß sie bewußte sind, so müßte in der Wahrnehmung, welche sie zum Bewußtsein bringt, eben dies, daß sie bewußte sind, auch zum Bewußtsein kommen, was bekanntlich nicht geschieht, weshalb das Bewußtsein nicht ihr analytisches Prädikat sein kann. Das ist eitel Schein. Nach dem Muster dieses Schlusses müßte man auch schließen können: wenn das Bewußtsein als analytisches Prädikat zu ihnen gehörte, so müßten sie, wenn keine äußere Wahrnehmung, welche sie zum Bewußtsein bringt, stattfindet, mit ihrem analytischen Bewußtsein existiren, ohne zum Bewußtsein zu kommen, was gleichfalls absurd wäre. Offenbar ist eben das, was erst bewiesen werden soll, als Grundlage des Schlusses vorausgesetzt, daß das Wahrgenommene unabhängig von dem Wahrnehmen existirt und dann, so wie es existirt, von der Auffassung ins Be-

wußtsein gezogen wird. Weder der eine, noch der andere Schluß ist zulässig, sondern, wenn das Bewußtsein analytisches Prädikat der sinnlichen Qualitäten ist, so bedarf es keines von ihm verschiedenen Aktes der äußeren Wahrnehmung, um sie zum Bewußtsein zu bringen, so ist ein solcher Akt unmöglich, oder so fällt die Wahrnehmung zusammen mit der Anwesenheit oder dem Dasein von Sinnesqualitäten, welche, da das Bewußtsein analytisch zu ihnen gehört, selbstverständlich bewußte oder Inhalt eines Bewußtseins sind, und wenn keine solche Wahrnehmung stattfindet, so sind auch keine solchen Sinneseindrücke vorhanden. Daß sie auftreten und verschwinden und für den einen Nicht-wahrnehmenden solche nicht vorhanden sind, die für andere Wahrnehmende vorhanden sind, mag ja eine Schwierigkeit in sich haben, aber sie ist oft genug behandelt worden, so daß man nicht ohne weiteres aus ihr folgern kann, und U. hat sie ja auch zu seiner Beweisführung nicht benützt. Der Unterschied der sinnlichen Qualitäten von den Gefühlen, daß letztere immer und notwendig als bewußte aufgefaßt werden, ist einfach falsch. Auch Gefühle kann man haben d. h. sich ihrer bewußt sein, ohne daß man dabei gerade daran, daß man sich ihrer bewußt ist, denkt, gerade darauf seine Aufmerksamkeit richtet. Das „als bewußt aufgefaßt werden“ hat U. an mehreren Stellen selbst so interpretirt. Daß sie sich von jenen wie Inneres vom Äußeren unterscheiden, ist eine andere Sache und kann erklärt werden, ohne den Uphues'schen Unterschied mit seinen Folgerungen zuzulassen. Es liegt eben an der Eigenart dieser Bewußtseinsinhalte, daß sie keine solche räumliche Bestimmtheit haben, wie jene, die Sinnesqualitäten. Warum und in welchem Sinne sie dem Ich „näher“ stehen, ist in der Erk. Log. S. 525 ff. gesagt worden. Unzweifelhaft liegt bei ihnen die Erkenntnis, daß sie nicht existiren, nicht gedacht werden können, außer als Inhalt eines Bewußtseins, viel näher als bei den Sinnesqualitäten. Warum sie bei letzteren nicht so nahe liegt, vielmehr der Schein sich aufdrängt, daß sie unabhängig vom Bewußtsein existiren, welcher Schein erst von einer tiefer dringenden Reflexion beseitigt werden kann, ist nicht schwer zu sagen, aber nicht dieses Ortes.

Eine große Rolle spielt bei U. auch der Unterschied, S. 67, daß die Empfindungen einen besonderen von ihnen unterschiedenen Inhalt haben, während dies bei den Gefühlen nicht der Fall sei. Ich weiß nicht, was U. sich dabei denkt. Der von der Empfindung unterschiedene Inhalt ist m. E. und kann m. E. nur sein das, was ich und andere Empfindungsinhalt nennen, was U. sinnliche Qualitäten nennt, er ist von der Empfindung unterschieden, wie selbstverständlich der Inhalt des Bewußtseins von dem Bewußtsein, dessen Inhalt er ist, zu unterscheiden ist. Und unter Gefühl der Lust oder Unlust kann ich mir auch gar nichts anderes denken, als ein Bewußtsein, in welchem diese bestimmte Lust oder Unlust auftritt. Letztere ist als Inhalt gerade so von dem Bewußtsein unterschieden, wie vorher der Empfindungsinhalt, Farben und Töne. Und so wie bloß Gefühl, ohne die Bestimmtheit, die wir sprachlich als Objekt darstellen, Lust oder Unlust, nichts ist, so ist auch Empfindung resp. Wahrnehmung ohne Inhalt absolut nichts. Allen Gefühlsphänomenen soll ein Bewußtsein immanent sein d.h wir haben von ihnen, abgesehen von der inneren Wahrnehmung, ein Bewußtsein, das dann natürlich Gegenstand der inneren Wahrnehmung ist. S. 142. Dann kann ich mir unter der inneren Wahrnehmung nur den Akt der Reflexion denken, in welchem sich grade darauf die Aufmerksamkeit konzentrirt daß uns ein Gefühl bewußt ist. Dann könnte ich beistimmen, aber doch, wie oben schon bemerkt wurde, darin keinen Unterschied von den sinnlichen Qualitäten finden, welche gleichfalls Inhalt unseres Bewußtseins sind, oder von denen wir gleichfalls ein Bewußtsein haben, abgesehen von der inneren Wahrnehmung, d. h. ohne daß eine Reflexion auf dieses Bewußtsein stattfinden müßte. Auch von den äußeren Wahrnehmungsakten, ibid., sollen wir Bewußtsein haben, ohne daß wir sie innerlich wahrnehmen. „Was wir innerlich von unsern äußeren Wahrnehmungsakten wahrnehmen, ist gewöhnlich nur das Ergebnis derselben, das Bewußtsein von den physischen Phänomenen.“ Nicht „gewöhnlich“, behaupte ich, sondern immer. Wirklich wissen wir nichts anderes von ihnen d. h. wirklich bestehen sie (nach meiner Ansicht) in nichts anderem

als darin, daß das physische Phänomen uns zum Bewußtsein kommt.

Aber U. unterscheidet streng den Wahrnehmungsinhalt von dem dadurch erzeugten Bewußtsein von den Objekten. Und nun soll in gleicher Geheimniskrämerei ein den äußeren Wahrnehmungsakten — wie vorher den Gefühlsphänomenen — immanentes von ihnen unabtrennbares Bewußtsein angenommen werden. „Aber durch dieses Bewußtsein (ibid.) gewinnen wir natürlich in keiner Weise ein Wissen von den psychischen Phänomenen." Das Wissen, heißt es weiter, ist das Ergebnis der Wahrnehmung, das Wissen von den physischen Phänomenen das Ergebnis der äußeren Wahrnehmung, das Wissen von den psychischen Phänomenen das Ergebnis der inneren Wahrnehmung" und S. 145. „Es versteht sich, daß man von dem immanenten Bewußtsein nicht sagen kann, es bestehe in der Beziehung auf einen (natürlich von ihm verschiedenen) Inhalt. Das gilt nur von dem durch ein Erkenntnisphänomen (Wahrnehmen, Vorstellen, Empfinden, Denken) erzeugten Bewußtsein.

In den bisher citirten Äußerungen konnten, ich glaube mußten wir das immanente Bewußtsein in dem Sinne auffassen, daß das Subjekt sich eines der gedachten Inhalte bewußt ist und in diesem eingangs von U. selbst anerkannten Sinne sie weiß. Jetzt hören wir, jenes Bewußtsein besteht gar nicht darin, daß jemand sich dieser psychischen Akte bewußt ist, — denn das ist ja Wissen von ihnen, und dieses soll durch die innere Wahrnehmung zu Stande kommen. Entweder kann ich U's. eigentliche Meinung gar nicht verstehen, oder er meint mit jenem den psychischen Phänomenen immanenten Bewußtsein ganz dasselbe, wie ich und andere, nämlich daß wir uns eben derselben einfach bewußt sind und daß sie anders gar keine Existenz haben können, nur daß diese Unmöglichkeit sich bei ihnen sofort und unwiderstehlich aufdrängt, während sie bei den physischen Phänomenen leicht übersehen wird, und irrt darin, daß er dieses Bewußtsein nicht als ein Wissen von ihnen gelten läßt. Man kann es wohl von der inneren Wahrnehmung unterscheiden, insofern diese, nach U's. eigenen Erklärungen, uns immer gerade d a r a n

denken, und gerade damit beschäftigen läßt, daß wir ein solches Phänomen im Bewußtsein haben, aber um so bereitwilliger hätte er das schlichte Wissen von etwas (wie er es selbst oben beschrieben hat), von dieser Reflexion unterscheiden und es auch schon in jenem „immanenten Bewußtsein“ finden müssen. Daß es keine Ähnlichkeit mit den psychischen Phänomen selbst hat, versteht sich so sehr von selbst, daß die besondere Hervorhebung dieses Umstandes nur verwirrend wirken kann. Natürlich kann es keine Definition davon geben. Auch ich und andere haben es schon behauptet. Dagegen kann es fraglich sein, ob der Ausdruck, (S. 144), daß es als Bestandteil in den psychischen Phänomenen enthalten ist, ein glücklicher ist. Er kann insofern verwirren, als von den psychischen Phänomenen die Rede ist, wie vorher und sonst oft von den psychischen Phänomenen, ohne daß sie als Inhalt eines Bewußtseins bezeichnet werden, und so kann es scheinen, als wenn sie auch so, auch ohne dieses das immanente Bewußtsein als Bestandteil in sich enthielten. Und dieses Verworrene scheint in der That, — ich sage „scheint“, denn klar kann ich in dem Halbdunkel dieser „psychologischen Untersuchung“ nicht sehen — U's. Meinung zu sein.

Der Beweis S. 144 läßt wieder an den ersten Sinn denken. „Daß ein immanentes unabtrennbares Bewußtsein als Bestandteil in den psychischen Phänomenen enthalten ist, scheint daraus notwendig geschlossen werden zu müssen, daß die psychischen Phänomene in der inneren Wahrnehmung jederzeit und von vornherein als bewußt aufgefaßt werden.“ Inhaltlich habe ich nur gegen das „scheint daraus notwendig geschlossen werden zu müssen 2c., zu protestiren. Daß so etwas wie Denken und Fühlen nur existiren und demnach auch nur gedacht werden kann als Inhalt von Bewußtsein, ergiebt sich durch eine sehr einfache Überlegung. Ist die „innere Wahrnehmung“ der Akt der Reflexion, so ist sie Bewußtsein von dem Sich-solcher-Inhalte-bewußt-sein, und dann versteht sich von selbst, daß diese Akte nicht anders aufgefaßt werden können. Daß ihnen aber ein Bewußtsein immanent sei, welches noch etwas anders wäre, als dies, daß sie um ihrer Natur oder

um ihres Wesens willen nicht anders existiren und gedacht werden können als so, daß sich ein Subjekt ihrer bewußt sei oder als Inhalt eines Bewußtseins, ist mit nichten erwiesen. U. legt großes Gewicht darauf (S. 144), daß die physischen Phänomene zum Unterschied von den psychischen, in der äußeren Wahrnehmung als etwas Fürsichseiendes nicht in Beziehung zum Bewußtsein Stehendes auftreten, und meint, auch die den physischen Phänomenen erst mittelbar (durch die Auffassung in der inneren Wahrnehmung) zugeschriebene Beziehung zum Bewußtsein sei eine ganz andere als die den psychischen eigentümliche; sie bliebe den physischen Phänomenen äußerlich, ändere ihre Natur nicht und trotz ihrer können die physischen Phänomene nicht mit Gefühlen Wahrnehmungen vereinigt als Bestandteile des Ich aufgefaßt werden.

Allein es kommt nur darauf an, ob unsere philosophische Reflexion erkennen läßt, daß auch sie nur als Inhalt von Bewußtsein existiren können. Die Beziehung zum Bewußtsein bleibt ihnen, wenn sie als Inhalt von solchem auftreten in keiner Weise äußerlicher, als den psychischen. Das scheint Uphues nur so, weil er unaufhörlich sein probandum, daß sie auch ohne Inhalt von Bewußtsein zu sein existiren können, als wäre es schon bewiesen, voraussetzt, und es deshalb wie einen äußerlichen Zufall ansieht, wenn einmal Bewußtsein synthetisch mit ihnen verknüpft wird.

Der ganzen Ausführung scheint dieses naive Vorurteil zu Grunde zu liegen. Instruktiv ist die Stelle S. 243 „Das Erkennen setzt einen von ihm verschiedenen Gegenstand voraus, und deshalb gilt ganz allgemein, daß das Bewußtsein oder Wissen von diesem Gegenstand, das als Folgeerscheinung des Erkennens auftritt (!), niemals analytisches Prädikat dieses Gegenstandes ist, sondern nur synthetisch mit ihm verknüpft wird." Nein, Herr Uphues, das gilt nicht ganz allgemein.

Offenbar denkt hier U. unter „nur synthetisch verknüpft", daß es zu dem Begriff des erkannten Dinges z. B. des erkannten Wesens des Tieres oder der Pflanze keineswegs gehöre, daß es von mir oder irgend jemandem erkannt ist, resp. ein Wissen von ihm stattfindet, daß dieses Wesen resp. die Tiere und Pflanzen mit

ihm ganz ebenso existirt haben, und weiter existiren werden, gleichviel ob es jemand erkannt hat oder nicht. Das ist die äußerste Oberfläche der Sache; wenn wir mit Uphues an ihr hängen bleiben wollen, so weiß ich nicht, was Philosophie noch soll. Man sieht nur wieder, daß U. sich die Frage, was dieses Existiren heiße, gar nicht klar macht, auch gar nicht zu ihr gedrängt fühlt. Daß gerade Herr A. jetzt die Erkenntnis von dem Dinge gewinnt, gehört freilich nicht zu seinem Begriffe. Aber worin besteht sein Begriff? worin überhaupt der Begriff von einem Dinge? U. setzt den Dualismus wie etwas völlig Selbstverständliches voraus. Was das Wesen des Dinges (Kausalverhältnisse) ausmacht, das ist alles doppelt da, einmal in dem Dinge objektiv und unabhängig von allem Bewußtsein, zum andern in der Erkenntnis. Daß nicht nur in jener Existenz, sondern auch in dieser, namentlich in ihrem Zustandekommen und ihrer Beziehung auf jene ein viel umstrittenes Problem steckt, scheint er nicht zu wissen, oder ignorirt es absichtlich. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich das „nur synthetisch mit der Sache verknüpfte Bewußtsein, — (auch „verknüpft" ist charakteristisch) — welches ihr fremd und äußerlich, für sie zufällig ist, verstehen.

Daß die physischen Phänomene nicht zum Ich gerechnet werden, ist kein Beweis für ihre Unabhängigkeit vom Bewußtsein. Wir haben oben schon davon gehandelt. Das zum Ich Gehören gestattet bekanntlich verschiedene Auffassungen und hier kann gewiß nicht die der reflexionslosen Menge, sondern nur die der Theorie den Ausschlag geben.

Wenn, ich kann wohl sagen bekanntlich, ein unklares Schwanken sogar darüber stattfindet, ob und wie weit der eigne Leib (auch Sinneseindruck) zum Ich gehört, so werden wir andere Entscheidungsgründe brauchen. Es ist also mit nichts bewiesen, daß wir, wie U. S. 145 meint, ein doppeltes Bewußtsein unterscheiden müssen, das immanente, den psychischen Phänomenen von vornherein ursprünglich eigentümliche, und das durch Wahrnehmung vermittelte, das auf die physischen Phänomene ebenso wie auf die psychischen gerichtet sein kann, aber ebensowenig diesen als jenen

innerlich und notwendig ist." Diese vermittelnde Wahrnehmung (wenn man bei der äußeren nicht etwa an die Nervenprozesse denkt) ist eine Einbildung und das Bewußtsein ist als solches beidemale genau dasselbe. Es ist demnach auch gar nicht abzusehen, warum wir S. 145 „nur dadurch, daß wir die psychischen Phänomene als immanent bewußt auffassen, sie als Bestandteile der Gruppe, aus denen sich das Ich zusammensetzt, erkennen", und andererseits (S. 178, 243 unt.) wenn das immanente Bewußtsein ein Bestandteil der Sinneseindrücke wäre, wir sie mit jenen zu einer Gruppe, der Ich-gruppe, vereinigen müßten." In den Inhalten ist noch Verschiedenheit genug, um diese relativ aber gewiß nur relativ berechtigte Trennung vorzunehmen.

Die Unabhängigkeit der Sinneseindrücke vom Wahrgenommenen d. h. ihre Existenz wenigstens die Denkbarkeit derselben, auch wenn sie nicht in einem Bewußtsein auftreten, sollte uns dadurch glaubhaft gemacht werden, daß das Bewußtsein ihnen nicht, wie den psychischen Akten, analytisch zukommt. Und daß es ihnen nicht analytisch zukomme, soll nun Kap. IX. S. 222 aus einem neuen Grunde erhellen.

Die Sinneseindrücke unterscheiden sich von den psychischen Tätigkeiten dadurch, daß jene kein Objekt haben, wohl aber diese. *) Nun ist das Objekthabenkönnen wesentlich von dem Bewußtsein bedingt. S. 225 „Was also nicht selbst bewußt ist oder das Bewußtsein nicht als analytisches Prädikat besitzt, sondern erst durch ein anderes auf dasselbe gerichtetes Bewußtsein bewußt wird, das

*) Ich war vor 10 Jahren hocherfreut die Unterscheidung des Psychischen vom Physischen gefunden zu haben, welche Erk. Log. 524—526 zu lesen ist, und glaubte der erste zu sein, der diese Ansicht äußerte. Die psychischen Tätigkeiten, Denken, Fühlen und Wollen charakterisiren sich als eine Vermittlung, welcher die physischen Erscheinungen bedürfen um den Inhalt des Bewußtseins ausmachen zu können. Jene müssen demnach ein Objekt haben und sind ohne solches undenkbar, während die physischen Erscheinungen, was ich als selbstverständlich nicht weiter betont habe, ein solches Objekt nicht haben können. Daß sie überhaupt gar kein Objekt haben können, was ja an den Beispielen rot und sauer, ein Haus, evident zu sein scheint, habe ich nicht erwähnt. Die Evidenz dieser Beispiele genügt nicht, wenn nicht die Unterscheidung der Arten der Objekte und der Thätigkeiten hinzukommt.

kann kein Objekt haben." Also — so kann ich nur den Gedankengang verstehen — da die Sinneseindrücke kein Objekt haben können, so ist auf's neue erwiesen, daß das Bewußtsein ihnen nicht analytisch zukomme.*) Ich sehe von den formalen Mängeln des Schlusses ab und halte mich nur an die Begriffe. Je größer mir die Tragweite der Folgerungen erscheint, welche an den Unterschied dieser beiden Bewußtseine geknüpft werden, destomehr drückt mich seine Unklarheit.

Daß ich diesen Unterschied nicht zu sehen vermag, habe ich schon bekannt, und füge hinzu, daß ich auch nicht begreife, wie dieses Bewußtsein die Möglichkeit, ein Objekt zu haben, erst hergeben soll. (S. 243). Oder doch. Ich habe es ja selbst in der Erk. Log. mit hinlänglicher Betonung auseinandergesetzt, daß, sowie Bewußtsein nicht möglich ist ohne Inhalt, so auch Inhalt nicht ohne Bewußtsein, so wie sich selbst wissen nicht möglich ist ohne Wissen von anderem, so auch Wissen von Anderem nicht möglich ist ohne Wissen von sich, als dem Subjekte, welches da von anderem weiß, z. B. Sinneseindrücke als die seinigen hat. Aber was sind das auch für Objekte!

Kann U. dies meinen? Kaum scheint es möglich. Wenn nicht, dann gestehe ich mir bei jenen seinen Worten nichts denken zu können. Wenn die psychischen Akte nur deshalb ein Objekt haben könnten, weil sie in diesem Sinne ein immanentes Bewußtsein hätten, dann müßte das Fühlen und das Denken sich wissen. Nun ist es vom Denken klar, daß es eben nur dadurch Denken ist, oder daß es nur so Denken giebt, daß ein Subjekt von sich weiß, also auch Denken von anderem nur von dieser Bedingung abhängt, daß es Denken eines Subjektes d. i. eines sichselbst Denkenden ist. Denken im allgemeinsten Sinne, und von diesem ist ja wohl die Rede, ist ja nach mir = Bewußtsein. Aber wenn man so auch sagt, daß das Denken sich selbst denkt, so ist das doch nur eine Redeweise, und gemeint sein kann dabei doch immer

*) Denn bloß zu beweisen, daß und warum sie kein Objekt haben können, hätte ja mit dem eigentlichen Thema des Buches nichts zu thun.

nur, daß ein Subjekt sich denkt und sich nicht denken könnte, wenn es nichts anderes wäre, als das sich Denkende d. h. wenn es sich nicht in Bestimmtheiten fände, zunächst denjenigen, welche die Sinneseindrücke sind. Also daß im eigentlichen Sinne der psychische Akt des Denkens (jeder einzelne) sich selbst wüßte, wie das vom Ich galt, und erst recht, daß ebenso jedes Fühlen von sich wüßte, ist ein Unsinn, den U. nicht gemeint haben kann. Aber, was dann? Merkwürdig ist die Einschärfung, daß das Bewußtsein einen von ihm verschiedenen Inhalt haben müsse (S. 227). „Das Bewußtsein in diesem letzteren Sinne (dem als analytisches Prädikat) ist der Möglichkeitsgrund des ersteren (des synthetischen), also des Bewußtseins, das in der Beziehung auf einen Inhalt und zwar auf einen von ihm verschiedenen Inhalt, besteht. Nur wenn der Inhalt vom Bewußtsein selbst verschieden ist, kann ja das Bewußtsein synthetisch mit ihm verknüpft sein." Wir geben es gewiß alle zu. Wie könnte es Bewußtsein (synthetisches) geben, wenn das Objekt desselben nicht eo ipso, als solches von ihm als dem bloßen Sich-seiner-bewußt-sein verschieden wäre! Aber das soll der Unterschied vom immanenten Bewußtsein sein. In letzterem fände also gar keine Beziehung auf einen Inhalt statt, oder, er wäre doch von diesem Bewußtsein selbst nicht verschieden. Das könnte bei der Redeweise, daß das Denken sich selbst denkt, noch allenfalls verstanden werden (wenn auch mit den aus Obigem sich ergebenden Einschränkungen). Aber das Fühlen müßte sich selbst nicht wissen, sondern fühlen, vielleicht auch das Sich erinnern sich selbst erinnern und das Wollen sich selbst wollen? Und das wäre das Bewußtsein als analytisches Prädikat, durch welches erst die Objektsbeziehung ermöglicht würde? Unmöglich.

Doch sehen wir zu. Gerade am Gefühl soll die Sache klar werden. Gewiß muß das Gefühl der Lust und Unlust als Bewußtsein betrachtet werden, heißt es S. 227. Schon diese Prämisse ist wenig klar. Das Gefühl als Bewußtsein? Wir können es uns nur als Inhalt eines Bewußtseins denken; seine Existenz besteht darin, daß sich ein Subjekt dieser Regungen bewußt ist. Aber U. muß sich etwas anderes, was ich wohl nicht zugestehen würde, dabei

denken, da er fortfährt „Besteht aber das Gefühl in einer besonderen Art der Beziehung auf einen Inhalt und ist gerade hierin sein Bewußtsein begründet"? Aber was ist hier Bewußtsein? dies, daß ein Subjekt sich seiner sc. des Gefühls bewußt ist? Dann ist offenbar Nein zu antworten. Denn U. versteht hier unter Inhalt (wie S. 228 beweist) das Objekt, an welchem man seine Lust oder Unlust hat. Ibid. „Dem Gefühle gegenüber drängt sich uns die Überzeugung auf, daß das Bewußtsein selbst etwas anderes ist, als die Beziehung auf einen Inhalt oder das Bewußtwerden eines Inhaltes." Ja freilich, wenn der Inhalt das Lust oder Unlust erzeugende Ding ist. Aber gewiß nicht, wenn ich unter dem Inhalt eben das Gefühl der Lust oder Unlust verstehe, welches sich ein Subjekt bewußt wird, und welches anders nicht existiren kann.

Und nun ist U. sogleich fertig mit dem Schlusse, daß man auch für die Erkenntnisthätigkeit ein Bewußtsein annehmen müsse, das von der Beziehung auf einen Inhalt verschieden ist. Ich sehe davon ab, daß der Schluß, mit der Erkenntnisthätigkeit müsse es sich ebenso verhalten, wie mit dem Gefühl, vollständig in der Luft schwebt, und gebe zu, daß die Erkenntnisthätigkeit als solche (ich kann mir nur das dabei denken, was ich als die Denkthätigkeiten im engeren Sinne bezeichnet habe) wohl von ihrem Objekte zu unterscheiden ist, obwohl wir uns ihrer nie losgelöst von aller Objektsbeziehung in einem zeitlichen Akte bewußt werden können, und behaupte selbst, daß dies begriffliche Moment, wie wir es in der Abstraktion im Gegensatz zum Objekte fassen können, es in sich hat, daß es nur Inhalt eines Bewußtseins sein kann und anders gar nicht gedacht werden kann. Aber was folgt denn daraus? U. konkludirt sofort, ibid. unten. „Dies Bewußtsein ist dann ein analytisches Prädikat des Gefühls und der Erkenntnisthätigkeit, es ist der Möglichkeitsgrund, der dem Gefühl und Erkennen eigentümlichen Beziehung auf einen Inhalt." Meine obigen Bedenken über den Inhalt dieses Begriffes oder m. a. W. was dieses immanente oder analytische Bewußtsein sein soll, und wie und warum es der Möglichkeitsgrund für die Beziehung auf den Inhalt oder das Objekt sein solle, sind nicht erledigt.

Meint U. etwa, daß, da Lust und Unlust nur im Bewußtsein existiren können, sie auch nur dann auf ein Objekt bezogen werden können, wenn sie in einem Bewußtsein existiren, d. h. wenn sie überhaupt da sind, die nichtseiende Lust oder Unlust auch auf kein sie erzeugendes Ding als ihr Objekt bezogen werden könne? Das wäre doch zu platt. Und zudem wäre ja dann noch lange nicht bewiesen, daß das Gefühl nicht seine Existenz eben in der Beziehung des Bewußtseins auf einen Inhalt, nämlich eben diesen, der das Gefühl ist, habe. Dies wäre ja nach U. ein Wissen, nur synthetisches, nicht analytisches Bewußtsein.

Nicht stichhaltig ist U's. Gegengrund, daß die auf das Gefühl gerichtete Erkennthnistätigkeit das Gefühl mindere, zuweilen ganz aufhebe. Denn diese Erkenntnisthätigkeit, welche von dem Interesse wissenschaftlicher Erkenntnis geleitet ist, ist etwas anderes, als das einfache sich einer Regung bewußt sein, in welcher doch auch eine Beziehung des Bewußtseins auf einen Inhalt liegt (wie U. selbst oben anerkannt hat). Was das Bewußtsein als analytisches Prädikat sein mag, haben wir also bisher nicht erfahren. Und nun gesteht U. selbst zu, S. 236, daß Erklärung oder Beschreibung desselben unmöglich ist. Was er va über diese Unmöglichkeit anführt, als wäre von einer neuen merkwürdigen Entdeckung die Rede, ist mir und gewiß sehr vielen wohl bekannt. Wie man sich seiner oder irgend eines etwas, eines Zustandes, einer Regung, einer Thätigkeit bewußt sein könne, oder im Bewußtsein überhaupt möglich ist, kann niemand .sagen. Aber wir kennen es wenigstens aus uns selbst. Wie groß aber sind nun die Schwierigkeiten beim analytischen Bewußtsein, welches nur durch dieses negative Moment von jenem unterschieden wird, daß es nicht sich eines etwas Bewußt sein, keine Beziehung des Bewußtseins auf einen Inhalt wäre. Eine Inkonsequenz scheint es mir zu sein S. 240 unt. „Eine Beziehung des Bewußtseins auf einen Inhalt scheint mir nur möglich zu sein, wenn das Bewußtsein sich irgend wie auf die Akte selbst bezieht und in diesem Sinne ein analytisches Prädikat derselben bildet oder ihnen immanent ist." Das wäre ja ganz meine Meinung,

wenn ich das leider sehr oft gebrauchte Beziehen, „sich irgendwie auf die Akte selbst bezieht" richtig so deute, daß diese Akte selbst Inhalt des Bewußtseins sind, also ein Bewußtsein von ihnen stattfindet. Und S. 241 ist „das immanente Bewußtsein und das Bewußtsein von den Inhalten (sc. den Inhalten der psychischen Akte) eins und dasselbe." „Zustände und Inhalte werden durch dasselbe Bewußtsein bewußt." Danach müßte U. also doch auch die Zustände als Inhalt des Bewußtseins gelten lassen. Aber ibid. „können wir doch auch von dem immanenten Bewußtsein nicht sagen, daß es sich auf die Zustände als seine Inhalte bezieht, es ist vielmehr Bestandteil dieser Zustände." Und das aus dem Grunde, „weil wir es auch in Gedanken nicht von den Zuständen, denen es immanent ist, trennen und für sich betrachten können." Diese Tatsache behaupte ich auch, aber sie ist kein genügender Grund für U's. Behauptung. Sie scheint es ihm nur deshalb zu sein, weil er sich in den Kopf gesetzt hat, Bewußtsein, welches einen Inhalt als den seinigen hat, d. h. sich auf ihn „bezieht", sei ein von diesem verschiedenes und ihm gegenüber selbständiges Ding und ihm äußerlich und zufällig. Deshalb geheimnißt er einen neuen Sinn des Wortes, bei dem sich niemand etwas denken kann. Deshalb ist auch „es ist vielmehr Bestandteil dieser Zustände" unberechtigt, denn eben dies, daß etwas (Zustand) nur als Inhalt eines Bewußtseins, als etwas, dessen sich jemand als seines Zustandes bewußt ist, gedacht werden kann, kann sehr wohl zu diesem Zustand, als zu seinem Wesen gehörig und in diesem Sinne als sein Bestandteil bezeichnet werden. Sollte freilich „Bestandteil" eben ein Stück oder ein Merkmal des Bewußtseins*inhaltes als solchen* bezeichnen, so könnte das Bewußtsein nicht Bestandteil seines Inhaltes genannt werden.

Daß wir das (immanente) Bewußtsein auch in Gedanken nicht von den Zuständen, denen es m anent ist, trennen und für sich betrachten können, soll wohl dasselbe sein, wie daß „es keinen von ihm verschiedenen Inhalt" hat. Zu der Beziehung auf einen Inhalt, die U. dem immanenten Bewußtsein abspricht, gehört, scheint es, eben dies, daß es als Wissendes einen von sich verschie-

denen Inhalt, als das Gewußte, habe. U. muß sich diese Bestandteile wie Konkreta denken, die unabhängig von einander existiren und nur zufällig zusammen geraten. Sonst könnte er nicht aus dem Umstande, daß wir das immanente Bewußtsein von jenen Zuständen auch nicht in Gedanken trennen und für sich betrachten können, also daß es wirklich nicht seinen Zuständen wie ein Konkretum einem anderen, wie ein Selbständiges einem anderen Selbständigen gegenüber steht, den Schluß ziehen, daß es sich deshalb nicht auf diese Zustände als seine Inhalte beziehen könne. Aber das ist der Grundirrtum. Das Bewußtsein, welches sich auf Inhalte bezieht, ist diesen gegenüber niemals etwas selbständiges Konkretes, sondern immer nur ein abstrakt begriffliches Moment; auch dieses, das synthetische, wird in der Abstraktion vom Inhalte immer etwas, was gewiß nicht für sich betrachtet werden kann. Es müßte denn gerade sein, daß U. nur die Abstraktion von diesem oder jenem Inhalte meint, dem Bewußtsein aber noch genug andere Inhalte läßt, daß es existiren kann. Doch dieses Mißverständnis wäre doch zu grob, ich will es ihm nicht nachgesagt haben. Wohl aber scheint mir ein anderes Mißverständnis offenbar, das nämlich, welches die Existenz der psychischen Zustände, Wahrnehmen, Vorstellen, Gefühl, betrifft. Im Gegensatz zu dem, was ich oben als meine Ansicht über dieselbe dargestellt habe, muß er sie, trotz der offenkundigen abstrakten Allgemeinheit, wie Konkreta denken, welche genügen um Bewußtsein möglich zu machen Daß diese psychischen Zustände oder Thätigkeiten wiederum nichts sind, wenn sie ohne die spezielle Bestimmtheit ihrer Objekte gedacht werden sollen, muß ihm entgangen sein; denn sonst könnte er doch unmöglich meinen, daß das Bewußtsein nur von jenen nicht in Gedanken abgetrennt und für sich beobachtet werden könnte, wohl aber von diesen, denen es nur zufällig und äußerlich sei, weshalb sie ja auch ohne eines Bewußtseins Inhalt zu sein, existiren können. Nein, wenn es von jenen auch in Gedanken nicht abgetrennt und für sich betrachtet werden kann, dann gewiß auch eben deshalb nicht von diesen, und wenn es von diesen in Gedanken abgetrennt wird, ist es sicherlich auch bloß noch ein abstrakt begriffliches Moment. Und

als eben solch abstrakt begriffliches Moment kann es wirklich in Gedanken auch von jenen abgetrennt werden, nur ist das Subtraktionsexempel, wie ich schon in der Erk. Log. sage, unausführbar.

Der Unterscheidung der Bewußtseine liegt also der Irrtum über die psychische Realität, welche das Wahrnehmen selbst (abgesehen vom Objekt) ist und die Voraussetzung des probandum, daß die Wahrnehmungs- resp. Empfindungsinhalte unabhängig vom Bewußtsein existiren können, zu Grunde.

U. versteht von vornherein heimlich unter synthetischem Bewußtsein nur solches, welches dem Dinge deshalb nur äußerlich ist, weil letzteres sehr wohl existiren kann, ohne im Bewußtsein zu sein, und unter analytischem solches, ohne welches das Ding (die psychischen Thätigkeiten) nicht existiren kann, sagt in der Untersuchung gar nicht, was eigentlich analytisches Bewußtsein ist, oder nur negativ, daß es keine Beziehung auf einen (von ihm verschiedenen) Inhalt sei, beweist dann, daß den Sinneseindrücken kein analytisches Bewußtsein zukommt (weil sie einen vom Bewußtsein verschiedenen Inhalt desselben bilden, wobei die Verschiedenheit des Inhalts als reale Selbständigkeit gedacht wird) und schließt, daß sie auch ohne ins Bewußtsein zu treten, existiren können.

Und wenn es nicht so wäre, dann wäre gar nichts erstaunlicher als, wie und woran Uphues dieses jeder positiven Charakterisirung unfähige analytische Bewußtsein erkannt hat, um seine bei den Sinneseindrücken so folgenschwere Abwesenheit konstatiren zu können. Ganz selbstverständlich ist vom immanenten Bewußtsein „die innere Wahrnehmung“ zu unterscheiden, S. 237. Sie ist etwas den psychischen Akten Äußerliches, Zufälliges, kann fehlen und fehlt meistens. U. versteht also darunter „ein nur zeitweilig die psychischen Aktebe gleitendes Wissen, dann nämlich, wenn wirsagen, daß uns die psychischen Akte zum Bewußtsein kommen. Das geschieht aber nur in den seltenen Fällen, wo wir uns in ausdrücklicher und besonderer Weise — den psychischen Akten zuwenden. S. 239 ob. Ich habe sie oben schon mehrfach als einen Akt der Reflexion bezeichnet. Es ist auch ganz selbstverständlich,

daß sie nur durch das immanente Bewußtsein zu Stande kommen kann (237). Denn nur wenn schon Bewußtsein vorhanden ist, kann die Reflexion desselben auf sich selbst, kann Bewußtsein vom Bewußtsein eintreten, und ebenso selbstverständlich ist es, daß in diesem Akte das immanente Bewußtsein zugleich Gegenstand der inneren Wahrnehmung ist, daß wir also in ihr alle psychischen Akte als bewußt auffassen (239). Aber ich muß aufs Neue hervorheben, daß U. sich bei dieser zugestandenen Bewußtheit eigentlich, nach seinen Aeußerungen zu urteilen, gar nichts denken kann. „Ein Bewußtsein, das wir nicht weiter bestimmen können" meint er ibid. Es ist seine Schuld, daß er alles Wissen des Subjektes von seinen inneren Regungen entweder läugnet oder nur in dem beschriebenen Akt der Reflexion für möglich hält, und das einfache Wissen von ihnen (Haben im Bewußtsein) nicht von der Konzentration der Aufmerksamkeit auf dieses eine Moment unterscheidet. Im psychischen Akte sind thatsächlich die beiden Momente als ein ursprüngliches Ganzes vorhanden: Das Bewußtsein (Wissen im weitesten, allgemeinsten Sinne, nicht begriffliches) und sein Inhalt (hier ein psychisches Phänomen). Und wenn das nicht so wäre, so könnte auch die „innere Wahrnehmung", da sie, — ich brauche U.'s eigene Worte: — die psychischen Akte vermutlich so auffaßt, wie sie sind, besser gesagt, da sie als bloßer Akt der Reflexion nichts Neues hinzuthun kann — nur wahrnehmen kann, was das ist, unmöglich solches Wissen hervortreten lassen. Sie würde das „immanente Bewußtsein" in den psychischen Akten wahrnehmen, aber nur als das was es ist, und da es kein Wissen von den psychischen Akten ist, auch sicherlich nicht ein Wissen von ihnen daraus machen. Denn daß sie selbst, „die innere Wahrnehmung" eben als Wahrnehmung derselben von ihnen wüßte, wird wohl niemand behaupten, da sie doch nicht wie ein neues Subjekt auftritt, sondern nur den Akt der Reflexion bedeutet, in welcher das Subjekt der gedachten psychischen Akte diese selbst als die seinigen wahrnimmt, in welchen, um das U.'sche Beispiel. S. 238, zu brauchen, das Subjekt des Hörens sich als Hörenden innerlich wahrnimmt. Die innere Wahrnehmung bringt das Hören zum Be-

wußtsein, aber doch nur indem sie wahrnimmt, resp. indem das Subjekt wahrnimmt, daß es (das Hören) darin ist.

Daß das immanente Bewußtsein kein Wissen von etwas, das des Denkens und Fühlens kein Wissen von diesen Gedanken und Gefühlen als eigener, kein im Bewußtsein Haben derselben sei, wird S. 239, mit den Worten bewiesen. „Wäre das immanente Bewußtsein ein Wissensbewußtsein, so würde es wie alles Wissensbewußtsein ein immanentes Bewußtsein als seinen Möglichkeitsgrund voraussetzen. Und auch dieses wiederum so, und so weiter in infinitum. Dieser Beweis versteht unter Wissensbewußtsein nur ein Bewußtsein, welches ein Wissen im Sinne der besprochenen „inneren Wahrnehmung" ist. Sonst wäre er falsch.

Nun ist die Möglichkeit der Existenz der Sinneseindrücke ohne wahrgenommen, empfunden oder vorgestellt zu werden, bewiesen (345, 346). Eine andere Frage sei die, ob sie thatsächlich getrennt vom Bewußtsein vorkommen. Nach dem Sinn der Frage hält U. selbst zu forschen für nötig. Aber dies Resultat ist kein befriedigendes. Die gedachten Sinneseindrücke sollen natürlich keine Bewußtseinsvorkommnisse sein, aber auch keine transcendenten Dinge, keine Dinge an sich. Was sind sie dann? Das Bewußtsein erzeugt sie nicht, sondern faßt sie nur auf, wodurch eine Existenz derselben unabhängig vom Bewußtsein gesetzt erscheint. Doch seien sie in ihrem Entstehen von den Sinnesreizen abhängig und bei ihrem Wiederauftreten durch die Reproduktionsgesetze bedingt. S. 247.

Wir sehen: die Hauptfrage, die nach dem Begriffe dieser Existenz, von welcher natürlich auch die Möglichkeit abhängt, ist noch nicht gelöst. Statt sich gründlicher um ihre Lösung zu bemühen, erwähnt U. lieber gleich einen Fall ihrer Thatsächlichkeit. S. 249. „Unbewußte Sinneseindrücke scheinen in einem Falle alle Psychologen annehmen zu müssen, dann nämlich, wenn sie eine Erklärung des Phänomens der Erinnerung geben wollen. Es scheint, die verschwundenen Sinneseindrücke müssen irgendwie im Besitze des Geistes verbleiben, damit er sich ihrer erinnern kann: wir sagen darum, sie würden im Gedächtnisse aufbewahrt. Im Gedächtnisse sind die

Sinneseindrücke also als unbewußte, also getrennt vom Bewußtsein vorhanden." Hier werden die plumpsinnlichsten Vorstellungen vom geistigen Leben, wie sie sich vor unvordenklicher Zeit schon der großen Menge darboten, zur Theorie erhoben. Nach dieser wird also das Eindrucksindividuum, welches einstens in die Seele oder in's Bewußtsein gelangt ist, aufbewahrt und in der Reproduktion wieder ergriffen oder in's Bewußtsein befördert. Die Schwierigkeiten dieser Individualität, — und auch wenn nicht der Eindruck selbst, sondern nur Spuren von ihm aufbewahrt würden, müßten doch auch diese individuelle Existenzen sein — sind unüberwindlich. Sowohl diese Existenzen, wie ihr dunkles Lokal, im „Gedächtnis", gehören in die Mythologie. Sollen aber die Worte „im Besitz des Geistes" und „im Gedächtnis" ein bildlicher Ausdruck sein, in welchem Sinn wir alle sie brauchen und kaum entbehren können, so können sie nicht mehr als die Erklärung des Phänomens der Erinnerung gelten, für welche U. sie ausgibt. Man bedenke doch, was es heißt, wenn eine Annahme dadurch geboten erscheinen soll, daß sie die Erklärung für eine sonst unerklärbare Erscheinung leistet. Es heißt bekanntlich, daß, wenn wir diese Annahme machen, die Erscheinung unter ein schon anerkanntes bekanntes Gesetz fällt. Dieses letztere soll Uphues doch nennen! Ist's etwa die räumliche Nähe der Dinge, die „der Geist" in der Reproduktion ergreifen soll und doch sonst nicht erlangen könnte? oder überhaupt ihre Existenz, da er doch nur ergreifen kann, was da ist? Aber „greift" denn „der Geist" wirklich? Wenn man nicht fortwährend das Bild für die Sache nimmt und die psychischen Phänomene den Gesetzen der körperlichen Welt unterwirft, kann jene Annahme keine, Erklärung sein. Jedenfalls sind wir nicht schlechter, ich meine sogar etwas besser daran, wenn wir darauf verzichten, den Verbleib der aus dem Bewußtsein verschwindenden und in demselben wieder auftretenden Vorstellungen in der Zwischenzeit zu ergründen. Der Verzicht kann nicht schwer fallen, wenn wir Ernst machen mit der unräumlichen Natur der Seele resp. des Bewußtseins; auch das „im" Bewußtsein bezeichnet bei mir nicht etwa ein Lokal, sondern lediglich das Objektsverhältnis.

Begnügen wir uns also mit der Einsicht, daß die Notwendigkeit nicht von außen zum Sein hinzukommt, sondern mit ihm zusammenfällt, demnach also die Notwendigkeit im Wechsel der Vorstellungen zum psychischen Sein d. i. zum Bewußtsein gehört, daß die Gesetze, sei es der äußeren Natur, sei es des Seelenlebens, doch eben nur solche Notwendigkeiten feststellen, und daß somit der „Besitz" des Geistes nur in der absoluten Gesetzlichkeit besteht, nach welcher Vorstellungen bestimmten Inhaltes je nach Umständen ganz sicher resp. mehr oder weniger sicher im Bewußtsein auftreten.

So viel über die Erklärung der Erinnerung durch die Annahme von Sinneseindrücken, welche existiren, ohne im Bewußtsein zu sein.

Dr. Uphues weiß aber noch mehr. S. 250 heißt es: „Müssen wir für die nach dem Gesetz der Reproduktion wieder auflebenden Sinneseindrücke eine unbewußte Region des Geistes voraussetzen, so steht auch der Annahme nichts entgegen, daß es für die auf Grund von Sinnesreizen entstehenden Sinneseindrücke eine solche giebt. Also wirklich „nichts"! „Fällt ja doch auch, ibid. wie wir sahen, der Prozeß des Entstehens der Sinneseindrücke ebenso wie der ihres Wiederauflebens außerhalb des Bewußtseins, also in eine unbewußte Region des Geisteslebens". Wirklich „also"? Das Schließen ist ein leichtes Geschäft.

251 wird als positiver Beweis angeführt, daß wir beim Lesen und Vom-Blattspielen keine Wahrnehmung und kein Bewußtsein von den einzelnen Wörtern und Noten haben. Wir erinnern uns nicht, S. 254, sie wahrgenommen zu haben, was ja freilich unter Umständen auch nach meiner Meinung, nämlich wenn wir uns sonst dessen erinnern müßten, ein Beweis dafür ist, daß wir sie nicht wahrgenommen haben. Ich übergehe U.'s Widerlegung derjenigen Erklärungen, welche ohne seine Annahme der Existenz unbewußter Sinneseindrücke auskommen wollen, und referire das Resultat, S. 268, daß zwar psychische Akte nicht unbewußt sein können, wohl aber Sinneseindrücke, die ihren Inhalt bilden, oft genug als unbewußte in unserem Inneren auftreten. Wie der psychische Akt

bewußt, sein Inhalt aber unbewußt sein kann, wie im Bewußtsein ein psychischer Akt auftreten kann, der doch im Bewußtsein keinen Inhalt hat, und ferner, was nun „das Innere" sein mag, sind Schwierigkeiten, die U. nicht geniren. 269. „Die Sinneseindrücke stehen in keiner Weise in einer notwendigen Beziehung zum Bewußtsein. Das dürfen wir als das völlig gesicherte Ergebnis unserer Untersuchung betrachten." Sie sind nicht Modifikationen des Bewußtseins, sondern haben nur solche zur Folge. „Bei ihrem Auftreten rufen sie die Vorgänge der Wahrnehmung, des Gefühls, der Empfindung und Vorstellung hervor und diese modifiziren und ändern den Zustand des Bewußtseins und machen die Sinneseindrücke zu ihren Objekten. Also noch unwahrgenommen „treten sie auf", rufen andere Vorgänge hervor, und dann erst verfallen sie dem Schicksal, von diesen andern, die den Zustand des Bewußtseins modifiziren, zum Objekt gemacht zu werden — psychologische Mythologie! Diese Psychologie findet also wirklich nicht nur in der Existenz der Sinneseindrücke, deren man sich nicht bewußt ist, die aber doch noch mehr und anders sein sollen als Reiz und Nervenprozeß, keine Schwierigkeit, sondern auch darin nicht, daß und wie diese begrifflosen Existenzen aus der unbewußten Region in die bewußte hineinwirken, so daß durch sie in letzterer etwas zu Stande kommt, oder wie, vom Geiste in die unbewußte Region hineingegriffen wird, um dann mit Hülfe des darin Ergriffenen in der bewußten etwas zu Stande zu bringen, nämlich das Verstehen des Gelesenen, ohne daß die einzelnen Buchstaben als solche in's Bewußtsein treten u. dergl. Auch wenn man jene Existenz zugäbe, wären diese Vorgänge doch durch jene noch lange nicht erklärt.

Der psychologischen Thatsachen gleicher und ähnlicher Art hätte U. noch viele anführen können. Die Zahl der unbewußten Seelenvorgänge hätte sich dann noch vervielfacht. Mir ist all dieses unbewußte Geschehen nur ein terminus technicus, um den Thatbestand auszudrücken, daß die psychischen Vorgänge von welchen nach sonstiger Erfahrung ein Erfolg bedingt ist, im bestimmten Falle uns nicht bewußt geworden sind — eine gewiß erklärungsbedürftige Thatsache. Daß jene Vorgänge dennoch stattgefunden

haben, ist eins an den vielen Worten, welche sich zur rechten Zeit einstellen, wenn Begriffe fehlen.

Zum Schluß beschäftigt sich U. noch mit Fragen, die nicht eigentlich zu seinem Thema gehören. Ganz richtig lehrt er uns S. 285, daß die Dinge im Sinne eines Beharrlichen vor und nach der Wahrnehmung Bestehenden Objekte eines mannichfach vermittelten Wissens sind. Daß ein Ding dasselbe ist, wie in einer früheren Wahrnehmung, erschließen wir u. a. daraus, daß die Zeit zu kurz ist, als daß das eine Ding, z. B. ein Turm, durch ein anderes völlig gleiches hätte ersetzt werden können. Ich meine nur: die Sache ist mit solch vereinzeltem Grunde nicht abgethan, sondern drängt zu einer allgemeinen Lösung des Problems, wie Bewegung und Veränderung resp. das Gegenteil zu behaupten möglich ist, so wie ich sie in der Erk. Log. versucht habe.

Man kann unter Ding auch einen Komplex von festassociirten Sinneseindrücken und unter Eigenschaft ein einzelnes Glied dieses Komplexes, welches den ganzen Komplex in's Gedächtnis zurückruft, verstehen. U. irrt, wenn er meint, daß die Behauptungen, die wir auf Grund dieser Reproduktionen aufstellen, z. B. das ist die Stimme der Person, die ich früher einmal gesehen habe, und die ich wieder sehen kann, wenn ich z. B. das Fenster öffne, über das durch die Reproduktionen wirklich Gegebene nicht hinausgehen. Die Behauptung ginge dann darüber nicht hinaus, wenn sie sich auf den Bericht beschränkte, daß diese Stimme den ganzen Eindruck der früher gesehenen Person „in's Gedächtnis" zurückruft. Aber die sichere Erwartung, daß dieser Eindruck sinnlich wiederkehren werde, wenn 2c., geht bedeutend darüber hinaus.

Die Wissenschaft des Wissens von Wilh. Rosenkrantz.

Von

Dr. Hayd.

Es wird zunächst im

2. Hauptstück

die Entstehung des Wissens

aus den subjektiven und objektiven Elementen (des Denkens und der Natur) untersucht. Die Bethätigung der subjektiven Elemente zur Erzeugung des Wissens ist das Denken; die freie auf äußere Objekte gerichtete Thätigkeit, durch welche das Wissen entsteht, heißt Erkennen. Die Lehre von der Entstehung des Wissens ist also Erkenntnislehre.

Durch die bloße Wahrnehmung erfahren wir nur die Existenz der Dinge, zur Erkenntnis derselben brauchen wir Begriffe. Zur vollständigen Erkenntnis einer Sache gehört ein vollständiger Begriff derselben. Zu einem solchen genügt aber nicht die Aufzählung äußerer Merkmale, sondern das Wesen der Dinge erkennen wir nur, wenn wir sie in ihre Elemente auflösen und aus diesen (wenigstens in Gedanken) wieder hervorbringen können. Da aber die Elemente der Dinge identisch sind mit denen unseres Denkens, so müssen wir die Dinge, wenn sie uns vollständig begreiflich werden sollen, aus den Elementen des Denkens hervorbringen, d. h. in uns nachbilden. Die Erkenntnislehre hat also vor Allem die Erkenntnisquellen zu untersuchen, um die Frage zu beantworten 1. wie gelangen wir zu den Begriffen für die Gegenstände des Erkennens, 2. wie zu diesen Gegenständen (dem Seienden) selbst. In beiderlei Hinsicht giebt es nur zwei Quellen: a) die Vernunft selbst, b) die (äußere) Erfahrung.

ad 1. In Bezug auf die Begriffe des Seienden wird zuerst die Erfahrung untersucht, mit welcher zwar alle Erkenntnis beginnt, aber aus welcher allein sie nicht entspringt. Denn es

sind von vornherein 2 Arten von Begriffen zu unterscheiden, α. solche, die das Denken bildet mit Hilfe der Erfahrung, β. solche, deren Inhalt es aus sich selbst nimmt. Die ersteren sind Erfahrungsbegriffe, die letzteren reine Verstandesbegriffe. Bei letzteren ist schon ihrer Natur nach eine induktive Ableitung aus der Erfahrung ganz unmöglich. Aber auch bei den ersteren ist die Induktion unzureichend, um ihre ursprüngliche Entstehung in uns zu erklären, weil in der That nicht die allgemeineren Begriffe erst aus den besonderen abgeleitet werden müssen, sondern jene schon vor diesen in unserem Geiste vorhanden sind.

Reine Verstandesbegriffe sind entweder bloß subjektive, wie z. B. die Begriffe von unseren (logischen) Denkfunktionen, oder objektive (Kategorien) die zwar auch keine Begriffe von wirklichen Dingen sind, die wir aber doch auf die Gegenstände der äußeren Anschauung beziehen, wie z. B. die Begriffe von Substanz und Accidenz u. s. w. Daß der Inhalt auch der Kategorien nicht durch die Erfahrung von außen in unser Denken gekommen sein kann, wird nun insbesondere nachgewiesen an den Begriffen von Raum und Zeit, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Position und Negation, Einheit und Vielheit, Möglichkeit und Wirklichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Da also sowohl sämtliche reine Verstandesbegriffe nur aus der Vernunft stammen, als auch die Erfahrungsbegriffe nicht bloß durch Induktion entstehen können, weil zu ihrer Bildung immer schon (auch unbewußt) eine synthetische Thätigkeit der Vernunft mitwirkt, so ist die zweite Quelle der Begriffe, die Vernunft, zu untersuchen, und zu zeigen, auf welche Weise die Vernunft im Stande ist a) die reinen Verstandesbegriffe aus sich zu entwickeln,
b) die Erfahrungsbegriffe synthetisch zu bilden (a priori).

Von den reinen Verstandesbegriffen werden nun zuerst die subjektiven, mit denen sich die Logik (aber als eine selbst nur empirische Wissenschaft auch nur empirisch) beschäftigt, aus reiner Vernunft abgeleitet; dann aber übergegangen zur Ableitung der wegen ihrer hohen Wichtigkeit sehr eingehend (S. 141—279) behandelten, bisher in der Philosophie immer noch nicht hinreichend

Begriffenen, objektiven Verstandesbegriffe oder Kategorien, welche den logischen Formen noch vorausgehen und zugleich auch den Grund der Denkgesetze selbst enthalten. Vor der Entwicklung der Kategorienlehre selbst werden noch „die Ergebnisse der bisherigen Forschungen“ über dieselben vor und bei Aristoteles, dann bei Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Cuno Fischer, Trendlenburg und Ulrici dargestellt und kritisirt; dann folgt die Entwicklung (S. 183 bis 279).

Der Ursprung der Kategorien liegt über dem Sein, d. h. über dem allgemeinen Sein, welches als höchsten Gattungsbegriff das objektive wie das subjektive Sein als Artbegriffe unter sich begreift. Ueber diesem Sein liegen die Elemente und Ursachen des Seins, welche durch ihre Verbindung das wirkliche Sein, das objektive wie das subjektive erst hervorbringen. Diese Elemente besitzt aber die Vernunft in sich selbst; sie sind in ihr die Elemente des Denkens und bringen in ihr nicht bloß das eigene (subjektive) Sein, sondern auch die Vorstellung des objektiven Seins ebenso hervor wie in der äußeren Natur das wirkliche objektive Sein. Die Vernunft kann daher ihr Denken nicht bloß von dem objektiven sondern auch dem subjektiven Sein losreißen (abstrahiren) und es in seinen Bewegungen beobachten, noch ehe es zur Vorstellung irgend eines Seins übergegangen ist. Damit erhebt sich die Vernunft zum reinen Denken, in welchem sie Alles, was sie hervorbringt, aus sich allein hervorbringt. Das reine Denken geht also von dem reinen Vermögen aus, es muß seinen Anfang hinter dem Sein, in der Region des Werdens nehmen, und die Bewegungen der Elemente in der inneren Anschauung beobachten, soweit sie in der Natur der Elemente notwendig begründet sind. „Die Gesetzmäßigkeit der Natur und des Denkens muß schon in den Elementen beider begründet sein, und die Uebereinstimmung der Gesetze beider kann nur darin ihren Grund haben, daß die Elemente beider die nämlichen sind.“ Die Formen der notwendigen Bewegungen der Elemente aber sind eben die Kategorien. Diese stehen daher über den Gattungs- und Artbegriffen, denn letztere sind schon Produkte der Elemente.

Hieraus erhellt auch die hohe Bedeutung der Kategorien für das menschliche Erkennen. Durch sie allein erschließt sich uns erst das innere Triebwerk der Natur und die innere Einrichtung unseres Denkens. Durch bloße Anwendung der (noch unbegriffenen) Kategorien auf die Objekte der Erfahrung erzeugt das Denken eine Verstandeserkenntnis. Mit der Einsicht in den Ursprung der Kategorien aber begreift das Denken auch sich selbst, und die dadurch ermöglichte Erkenntnis ist Vernunfterkenntnis.

Bei jeder Bewegung der 3 Th, durch welche sie zur Produktion eines Gedankens zusammenwirken, müssen sie je nach der Art ihres Wirkens eine eigentümliche Form annehmen, in der sie unter sich gewisse Figuren darstellen. Unter diesen Formen oder Kategorien sind zunächst zu unterscheiden die einfachen und die zusammengesetzten. Die einfachen teilen sich wieder in 2 Klassen: Formen des reinen Denkens an sich selbst (sei es zur Hervorbringung einer bloß inneren Gedankenwelt, oder in der Hinauswendung nach außen zum Verkehr mit einer Außenwelt) und Formen des reinen Denkens in dem Verhältnis der subjektiven Elemente zu den Bewegungen der objektiven, also im wirklichen Verkehr mit der Außenwelt, einerseits im Erkennen, anderseits im Handeln. Die zusammengesetzten entstehen durch Verbindungen der einfachen.

Alle Kategorien stehen in einer Ordnung, so daß jede eine notwendige Voraussetzung bildet für alle folgenden; auch besteht jede aus einer Verbindung zweier Begriffe.

Zu den Formen des Denkens in der reinen Gedankenwelt (welche auch Formen des göttlichen Denkens sind) gehören nur die Formen zweier notwendigen Bewegungen, da, wenn die 3 Th sich in Bewegung setzen und sich von einander trennen, um sich im Produkte wieder zu vereinigen, nur 2 Gegensätze zwischen ihnen entstehen, nämlich der Gegensatz zwischen der + und — Th und der zwischen diesen beiden und der ± Th. Durch die 1. Bewegung wird der erste, durch die 2. der zweite Gegensatz aufgehoben. In der 1. Bewegung entsteht als Hauptkategorie die von Ursache und Wirkung (welche den Grund von dem logischen Gesetze des Grundes enthält). Die — (bestimmende) Th wird zur Ursache

einer Bestimmung (Wirkung) an der + Th. Die ± Th bewirkt durch die Verbindung der beiden andern ins uns nur das Gefühl des Zwanges, Ursache und Wirkung mit einander zu denken. Als Nebenkategorie entsteht dann zugleich auch die von Bedingung und Bedingtem, und von Materie und Form. Denn die + Th enthält die Bedingung, ohne welche die — Th nicht Ursache werden könnte, weil sie etwas haben muß, was bestimmbar ist; das Bedingte aber ist das Produkt beider. Die + Th verhält sich aber auch als Materie, die durch die Bestimmung eine Form erhält. — In der 2. Denkbewegung, in welcher der 2. Gegensatz (zwischen den beiden ersten und der dritten Th) dadurch aufgehoben wird, daß jetzt die + Th, die zuerst nur einfach bestimmt wurde, mehrfach, jedesmal auf andere Weise, bestimmt wird, entsteht als Hauptkategorie die von Substanz und ihren (verschiedenen) Accidenzen. Letztere sind nur weitere Bestimmungen der Substanz, die ihnen als Bedingung zu Grunde liegt. (In ihr liegt auch der Grund von dem logischen Gesetze der Einstimmung, von welchem das des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten nur die Kehrseite ist. Jedes Accidenz wird von der Substanz ausgesagt, eines vom andern aber nicht.) Als Nebenkategorie entsteht dann zugleich die von Position und Negation (Qualität) und die von Einheit und Vielheit (Quantität). Denn die Verschiedenheit der Qualität ist nur eine Verschiedenheit der Bestimmungen eines und desselben Bestimmbaren, welche nur dadurch entsteht, daß in der einen etwas gesetzt wird, was in der andern nicht gesetzt wird. Die (quantitative) Vielheit aber (der Arten z. B.) ist nur möglich auf Grund der Einheit (der Gattung als gemeinsamer Substanz).

Wenn nun das Denken sich nach außen wendet (was nur beim endlichen Geiste möglich ist, denn für den absoluten Geist giebt es keine Außenwelt), dann erzeugt es die Formen von Raum und Zeit. Nur die + Th aber kann sich auch nach außen wenden; sie kann sich aber nach allen Richtungen ins Unendliche verbreiten und diese ihre Ausbreitung ist der (leere) Raum. Wendet sie sich, nachdem sie von außen verschiedene Bestimmungen nach einander erlitten hat (in der äußeren Anschauung), wieder nach innen, dann

entsteht ihr die Vorstellung der Zeit, welche selbst gar nicht möglich wäre, wenn nicht das eigene Sein als das im Wandel der äußeren Veränderungen immer sich Gleichbleibende gewußt würde. Die (leere) Zeit ist nichts anderes als die Anschauung des ununterbrochenen Fortfließens der + Th aus ihrem Grunde (dem Vermögen) in das eigene Sein. Raum und Zeit sind also Formen unserer eigenen Thätigkeit. Sie sind aber nicht bloß dieses (wie Kant meinte), denn das Nebeneinandersein und die Aufeinanderfolge der Dinge ist objektiv bestimmt. Es muß also der subjektiven Verbindung (des in Raum und Zeit Getrennten) durch unsere Denkthätigkeit eine objektive Verbindung des Räumlichen und Zeitlichen an den Dingen entsprechen. Diese erklärt sich uns aus den objektiven Elementen. Unserer + Th entspricht die + M, die sich auch überall hin verbreitet. Durch sie ist alles aus ihr Entstandene nebeneinander zur Einheit verbunden. Und ebenso ist auch das Werden der Dinge nach einander durch das unbedingte Sein, welches alle Bestimmungen der + M (von Seite der — M) in und unter sich begreift, zur Einheit verbunden. Allein die Verbindungen der Dinge durch die objektiven Elemente sind bei weitem nicht die nämlichen, welche Raum und Zeit im eigentlichen Sinne genannt werden. Für den absoluten Geist giebt es daher keinen Raum und keine Zeit.

Die (ebenfalls nur dem endlichen Geiste angehörigen) Formen des reinen Denkens in seinem Verhältnisse zu den Bewegungen der objektiven Elemente (in der Wechselwirkung mit den Dingen) sind α) im Erkennen: Grund und Folge, wozu als Nebenkategorien die von Möglichkeit und Wirklichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit gehören; β) im Handeln: Mittel und Zweck mit den Nebenkategorien von Absicht, That und Erfolg.

Als zusammengesetzte Kategorien ergeben sich I. durch Verbindung von Ursache und Wirkung mit Substanz und Accidenz (wenn nämlich eine Substanz zur Ursache einer Wirkung an einer andern Substanz wird) die Kategorien von Thun und Leiden; II. durch Verbindung von Ursache und Wirkung mit (dem leeren) Raum und (der leeren) Zeit — die geometrischen Formen des

Raumes und die arithmetischen Formen der Zeit (d. h. die Zahlen), als Bestimmungen von Raum und Zeit durch die bestimmende (—) Th als Bestimmungsursache. III. Durch Verbindung von Substanz und Accidenz mit Raum und Zeit ergeben sich die Kategorien des Ganzen und seiner Teile, der Gleichheit und Verschiedenheit, des Allgemeinen und Besonderen, des Bleibens (der Substanz) und der Veränderung (in den Accidenzen in der Zeit), des Zugleichseins und der Aufeinanderfolge. IV. Durch Verbindung von Ursache und Wirkung mit Substanz und Accidenz und mit Raum und Zeit: die Kategorie von Kraft (als Accidens einer Substanz) und Gestalt (als Wirkung der Kraft), Kräftigem und Kraft, Stoff und Form, Anfang und Inhalt der Dinge, Innerem und Äußerem. V. Durch Verbindung der Kategorien des Erkennens mit denen des Denkens an sich selbst: Wesen und Erscheinung. VI. Durch Verbindung der Kategorien des Handelns mit denen des Denkens an sich selbst: Natur (als Mittel) und Geist (als Zweck).

Nach Ableitung der subjektiven und objektiven reinen Verstandesbegriffe wird nun die Vernunft als Quelle der Begriffe für die äußeren Dinge betrachtet. Nach einem Rückblick auf die bisherigen Versuche, den Ursprung dieser Begriffe synthetisch zu erklären, in der griechischen, patristischen und scholastischen Philosophie wie in der neueren Psychologie, welche Versuche alle miteinander als unzureichend erklärt werden, wird gezeigt, daß in der menschlichen Vernunft eine natürliche Anlage zur synthetischen Bildung der Erfahrungsbegriffe liege, und wie diese aus dem Ursprunge der Vernunft selbst, als Einheit der 3 M sich erkläre, welche Mächte vor ihrer Vereinigung in der Menschenseele, als schöpferische Mächte unter der Herrschaft der 4. Ursache alle Gattungen und Arten der Dinge hervorgebracht haben, so daß also die Seele in gewisser Weise die Bestimmungen aller Dinge in sich selber trägt, weil sie gewissermaßen den ganzen Schöpfungsprozeß unbewußt miterlebt hat, und jetzt, nachdem sie zur Freiheit und zum Bewußtsein gelangt ist, alle diese Produktionen durch eine Art „Rückerinnerung" mit Bewußtsein wiederholen kann. Sodann wird gezeigt, wie die Vernunft solche Begriffe, als reine Vernunftbe-

griffe oder Ideen, systematisch aus dem Begriffe des absoluten Geistes abzuleiten habe.

ad 2. Nun werden die Quellen für die Erkenntnis des Seienden selbst untersucht, und zwar auch hier wieder zuvor die erste Quelle, die Erfahrung. Das Resultat ist, daß uns die Erfahrung durchaus nur Erscheinungen zeige, und daß unsere sinnlichen Vorstellungen nur Wirkungen von Kräften sind, welche diese Erscheinungen bewirken. Kräfte aber sind nur Accidenzen, und setzen eine Substanz voraus, von der sie ausgehen. Die Substanz aber, das „Seiende selbst", entzieht sich ganz und gar unserer sinnlichen Anschauung. Über diese also kann uns nur die Vernunft Aufschluß geben.

Ein Seiendes läßt sich in zweifachem Sinne denken: als aus sich selbst (durch eigene Macht seiend) oder als durch Anderes (fremde Macht) seiend, mithin entweder als Substanz oder als Accidenz. Letzteres läßt sich wieder als zweifach denken, entweder so, daß es bloß von einem Anderen getragen wird, oder so, daß es die Fähigkeit hat, das ihm zu Teil gewordene Sein für sich zu erwerben und damit selbst Subjekt oder Träger des Seins zu werden.

Von diesen 3 Arten des Seienden ist das Sein des ersten, von dem wir, wie schon gezeigt, durch innere Erfahrung ein ursprüngliches Wissen haben, das göttliche und nur dieses ist im höchsten und eigentlichen Sinne ein substanzielles. — Das durch Anderes und nur für Anderes Seiende sind die sinnlichen Dinge. Was wir von diesem in der äußeren Anschauung inne werden, sind nur Accidenzen, zu denen wir uns eine Substanz erst hinzudenken müssen. Bei genauerer Betrachtung aber zeigt sich, daß dieselben an sich selbst gar keine Substanz haben, und insofern substanzlos sind. Die Dinge bestehen eben nur aus Kräften, diese Kräfte sind nur in ihrem Wirken etwas Wirkliches und ihr Wirken besteht nur in einer Wechselwirkung entgegengesetzter Kräfte, die sich gegenseitig aufheben. Das Entstehen der Dinge ist daher zugleich auch ihr Vergehen. Wo immer ein Ding fortzudauern scheint, da ist es nur ein gleichmäßiges, sich fortwährend erneuern-

des Zusammentreffen und wechselseitiges Aufheben entgegengesetzter Kräfte, was die fortdauernde Erscheinung bewirkt (wie bei einem Wasserfall). Richtig verstanden ist also der Satz des deutschen Idealismus, daß die Dinge gewissermaßen nur in unserer Vorstellung existiren, ganz wahr. Das objektiv Wirkliche nämlich in Dingen sind die drei schöpferischen Mächte. In den sinnlichen Dingen erzeugen jedoch diese Mächte nichts von ihnen selbst und dem unbedingt Seienden Verschiedenes. Alle Stufen der Naturprodukte sind nur Durchgangspunkte ihrer Entwicklung, über welche sie hinauswirken bis zur Produktion der Menschenseele. Die Verbindungen der 3 M in den körperlichen Dingen sind aber noch keineswegs das, was den Inhalt unserer Vorstellungen von den Dingen bildet. Diese Vorstellungen entstehen vielmehr erst dann, wenn diese Verbindungen durch die Sinne mit uns in Wechselwirkung treten und sind dann gemeinschaftliche Produkte der 3 M und der 3 Th unseres Geistes. Zu dem, was wir uns von den sinnlichen Dingen in der äußeren Anschauung vorstellen, werden also dieselben erst in unserer Vorstellung, und diese Vorstellung ist eben die Erscheinung. Das Wesenhafte, was den Erscheinungen zu Grunde liegt, sind die Verbindungen der 3 M, von welchen aus dieselben durch die Sinne auf uns wirken. Zu diesen Verbindungen sind jedoch die 3 M unter einander aufgehoben. Eine aufgehobene Macht ist aber keine Macht mehr. Die Verbindungen sind also — vom Aufhebungsakte abgesehen — überhaupt nichts Wirkliches, sondern nur ein Vermögen der 3 M, durch Wiederauflösung ihrer Verbindungen neuerdings thätig zu werden. Und dieses Vermögen ist eben das Wesen der Dinge. Der Schein des Ansichseins der Dinge ist eine Folge unserer Sinnlichkeit, denn nur diese hindert uns dermalen, das Sein der Dinge als das des unbedingt Seienden zu schauen. Das Sein der Dinge ist also nur ein accidentelles, die Entstehung dieses accidentellen Seins aber beruht, wie früher schon gezeigt, auf freier Selbstbestimmung des absoluten Geistes, der dadurch nichts von seiner Unbedingtheit verliert und dessen Sein dadurch keine Veränderung erleidet.

Die dritte Art des Seienden endlich ist das zwar durch Anderes, aber für sich Seiende; ein Solches ist der menschliche Geist. Dieser ist insofern, als er die Möglichkeit des eigenen Seins durch das unbedingt Seiende erhält, nicht aus sich. Durch das Vermögen der freien Selbstbestimmung ist er jedoch etwas von dem unbedingt Seienden völlig Verschiedenes und fähig, das Sein desselben für sich zu erwerben. Die sinnlichen Dinge haben ihr accidentelles Sein nur für den menschlichen Geist, sofern sie für ihn Objekte des Erkennens und Handelns sind. Der menschliche Geist ist dagegen für sich selbst nicht bloß Subjekt und Objekt des Erkennens, sondern auch des Handelns.

Was endlich die „Schöpfung der Wissenschaft aus den Erkenntnisquellen" betrifft, so ergiebt sich die Möglichkeit einer reinen Vernunftwissenschaft daraus, daß (wie gezeigt) die menschliche Vernunft selbst in beiderlei Hinsicht, sowohl für die wahren (reinen) Begriffe des Seienden, als für die Erkenntnis des wahrhaft Seienden selbst alleinige Erkenntnisquelle ist. Die Grenzen der reinen Vernunftwissenschaft bestehen nur darin, daß die Vernunft nicht im Stande ist, die Wirklichkeit (sondern eben nur die Begriffe) der Dinge, und die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen derselben (die etwas Zufälliges sind, was überhaupt ein Gegenstand der Wissenschaft ist) aus sich abzuleiten. Welches die Methode der reinen Vernunftwissenschaft sein müsse, ist schon aus dem bisher Dargestellten ersichtlich.

Endlich wird im

3. Hauptstück

der letzte Grund des Wissens

aufgezeigt. Dieser muß eine Einheit sein, aus welcher sowohl das Sein als das Denken entspringt, und diese Einheit muß zugleich Eins sein mit unserem eigenen Denken, d. h. sie muß etwas von uns Gewußtes sein. Und zwar muß unser Wissen vom letzten Grunde ein vollständiges (Begriff und Existenz in sich schließendes), ein (in beiderlei Hinsicht) unmittelbares, ein (nicht erst durch Anschauung erworbenes, sondern dem Gegensatz

von Subjekt und Objekt noch vorausgehendes, also) ursprüngliches, unbedingtes und notwendiges sein.

Eine Einheit von Sein und Denken findet sich schon im Selbstbewußtsein. Diese verbindet jedoch nur die Anfänge unseres eigenen Seins und Denkens, aber nicht alles Seins und Denkens. Das Selbstbewußtsein kann also nicht letzter Grund des Wissens sein; das Wissen in ihm ist schon ein bedingtes. Nehmen wir aber die durch die erste Selbstbestimmung zum Sein gesetzte Schranke des eigenen Seins im Denken hinweg und erheben uns so zum unbedingt Seienden, dann sind wir beim letzten Grunde. Unser Wissen von dem unbedingt Seienden aber beruht auf dem unmittelbaren Zusammenhang der menschlichen Vernunft mit demselben. Und dieses Wissen hat alle vorher angeführten Eigenschaften. Weil aber jener Zusammenhang für die Vernunft ein notwendiger und so wesentlicher ist, daß sie ohne ihn gar nicht gedacht werden kann, so können wir geradezu sagen: Der letzte Grund des menschlichen Wissens ist die menschliche Vernunft.

Nun ist nur noch das Prinzip der Philosophie zubestimmen. Daß dieses nur ein einziges sein kann, versteht sich von selbst. Seiner Form nach kann es kein Satz sein, denn ein Satz (wenn er nicht bloß tautologisch oder analytisch sein soll) ist nie unmittelbar gewiß; es muß also ein Begriff sein, und zwar ein ganz einfacher, aus dem aber (wie in der Mathematik durch bloße Bewegung des Punktes die Linie erzeugt wird) synthetische Sätze sich entwickeln lassen. Was in der Mathematik die Bewegung vom Anfange hinweg zur Synthesis hervorruft, ist die Forderung des Konstruirens (z. B. Bewege den Punkt!). Auch die Philosophie braucht eine solche Forderung, die aber schon im Prinzip selbst gelegen sein muß. Das Prinzip muß daher die Form eines Postulates annehmen. Das Denken muß sich ja schon von Anfang des Zieles, wo es hinaus will, bewußt sein; und es muß daher mit dem Anfang das Ende als Postulat schon verbunden sein. — Ihren Anfang kann die Philosophie nur aus dem letzten Grunde des Wissens nehmen. Wie kommt aber die

Vernunft dazu, gleich im Beginn ihrer Bewegung das Ende mit dem Anfange zu verbinden, und wie ist hiernach der Inhalt des Prinzips zu bestimmen? — Hat einmal die Vernunft im letzten Grunde des Wissens das unbedingt Seiende gefunden, dann erblickt sie sich mit demselben im Widerspruch. Das Verlangen nach Sein treibt sie zum eigenen Sein; sie fühlt aber wohl, daß dieses Sein kein wahres sein kann, wenn es dem unbedingt Seienden widerspricht. Diesen Widerspruch kann sie nur dadurch lösen, daß sie ihr eigenes Sein mit dem unbedingt Seienden in Übereinstimmung bringt, und dieses kann nur dadurch geschehen, daß sie die 3 M, welche nach ihrer Befreiung von der unbedingten Macht dem eigenen Willen der Vernunft unterworfen sind, freiwillig wieder der Herrschaft der unbedingten Macht unterwirft. Die Hingabe des Eigenwillens an den göttlichen Willen ist es, worauf alles sittliche Handeln beruht. Ohne sie giebt es auch keine wahre Wissenschaft. Hat sich aber einmal das Denken der unbedingten Macht unterworfen, dann folgt es dem Zuge derselben nicht bloß durch Konstruktion alles Gewordenen bis zur Erschaffung der Menschenseele, sondern auch durch Konstruktion der freien Selbstbestimmung des menschlichen Geistes bis zum letzten Zwecke alles Werdens, der da ist die Rückkehr des Werdens zur ursprünglichen Einheit der 3 M im unbedingt Seienden. Die erste Konstruktion umfaßt die Gegenstände der theoretischen, die zweite die der praktischen Wissenschaften.

Das unbedingt Seiende ist also Anfang und Ende der Philosophie zugleich: Anfang ist es als das allein an sich Gewisse, dem aber die Vernunft selbst und alles Übrige noch unbegriffen gegenübersteht, Ende dagegen ist es als dasjenige, wodurch die Vernunft sich selbst und alles Übrige begriffen hat, oder als das Seiende in allem Seienden. Im letzteren Sinne kann es aber am Anfange von der Vernunft nur als gewollt und gefordert, als Postulat ausgesprochen werden. Der Inhalt des Prinzips läßt sich also in die Formel fassen: das unbedingt Seiende sei! d. h. das unbedingt Seiende soll nicht bloß in sich, sondern auch außer sich, in der menschlichen Vernunft und durch sie unter-

worfen sein. Damit ist der Entschluß der Vernunft ausgedrückt, dem unbedingt Seienden jenes Sein zu verschaffen, welches in *ihrer* Macht steht; und das treue Festhalten an diesem Entschlusse dient ihr allein als Wegweiser bei der Entwicklung der *synthetischen* Wissenschaft.

Der *einfache* Begriff, von dem die Synthetik auszugehen hat, ist der *höchste* der Analytik. Er ist zwar weder (wie der höchste Gattungsbegriff) dem *Umfange* nach, noch (wie der vollendete Gottesbegriff der jedoch erst am Ende der synthetischen Wissenschaft zu Stande kommt) dem *Inhalte* nach der höchste, obwohl er mit dem ersten die Einfachheit seines Inhalts und mit dem zweiten den Mangel jeglichen Umfangs gemein hat. Sein Vorrang vor allen übrigen Begriffen besteht aber darin, daß er in sich die *ganze Kraft des Denkens vereinigt*, so daß dasselbe, wenn es sich einmal dieses Begriffes bemächtigt hat, dadurch in den Stand gesetzt ist, alle übrigen Begriffe synthetisch aus sich zu entwickeln. Von ihm kann daher erst jetzt die Rede sein, weil er die höchste Ausbildung des Denkvermögens voraussetzt.

Das unbedingt Seiende ist, nach dem oben Gesagten, *Einheit* des unbedingten Seins und der unbedingten Macht. Der Begriff aber, der eine solche Einheit enthält, ist kein anderer als der des *Willens*. Die Thätigkeit des Willens ist das Wollen, dieses hat für sich *kein Sein*, sondern ist *reine Macht*; das was im Wollen *ist*, ist der *Wille*. Dieser besteht aber seinen Wesen nach im Wollen, und zwar in einem seiner selbst mächtigen Wollen, welches dadurch, daß es sich selbst will und in diesem Wollen sich selbst besitzt, erst fähig wird, auch Anderes zu wollen. Der Wille ist daher nicht bloßes Sein, sondern Einheit von Macht und Sein. Demgemäß muß auch die Einheit beider im unbedingt Seienden ein *Wille* sein; Wille ist ja überhaupt dasjenige, was jeder *Geist* seinem Wesen nach ist. Da jedoch die unbedingte Macht an sich nur *eine* ist, während das unbedingte Sein aus *drei* Mächten besteht, so muß, wenn beide als Eins gedacht werden sollen, die eine Macht als *Eines und Dasselbe* mit drei Mächten gedacht werden. Und das ist nur so zu denken, daß die unbedingte Macht

selbst eine dreifache ist und die drei Mächte im unbedingten Sein unmittelbar Eins sind. Denn Dasjenige, was in einer Beziehung Eins oder ein Einfaches ist, kann recht wohl in anderer Beziehung Drei oder ein Dreifaches sein. Die eine Macht teilt sich eben im Übergange zum Sein in drei Mächte und alle drei Mächte sind auch in ihrer Teilung immer nur eine.

Die Vorstellung eines solchen unmittelbaren Überganges der Einheit in die Vielheit, einer Macht in drei Mächte erlangen wir übrigens auch durch die Selbstbeobachtung unseres Willens in der inneren Anschauung.

Das unbedingt Seiende ist also Wille; es ist aber im Prinzip gefordert als das in allem Seienden Seiende, d. h. als dasjenige, dem alles Sein unterworfen ist, also als Gott. Die volle Erkenntnis des unbedingt Seienden in seiner Gottheit eröffnet sich zwar erst am Ende der synthetischen Philosophie. Aber schon das Prinzip enthält in seiner Form als Postulat wenigstens ein Verlangen nach dieser Erkenntnis, und darin allein schon liegt eine Erhebung der menschlichen Vernunft zum unbedingt Seienden, wodurch sie dasselbe als Gott anerkennt. Wir können daher die Einheit von Macht und Sein im unbedingt Seienden „göttlichen Willen" nennen.

Über Bernhard Pünjers Grundriß der Religionsphilosophie

von

Dr. Bruno Weiß.

Es ist auf's tiefste zu beklagen, daß wir von dem leider so früh verstorbenen Prof. Bernhard Pünjer in Jena nicht eine ausführlichere Darstellung seines eignen religionsphilosophischen Systems haben. Er hatte den Plan gehabt, seiner zweibändigen Geschichte der Religionsphilosophie, deren Gründlichkeit nicht allein in Deutsch-

land sondern neuerdings auch in England Anerkennung gefunden hat*), als dritten Band eine eigne Religionsphilosophie hinzuzufügen. Der Plan ist nicht mehr zur Ausführung gekommen. In seinem Nachlasse fanden sich Skizzen und Vorarbeiten dazu, insbesondere ein Grundriß, welchen P. bei seinen Vorlesungen benutzte. Eine Herausgabe des Letzteren**) ist von Lipsius in Jena mit dankenswerther Sorgfalt veranstaltet worden. Auch in der uns vorliegenden Form ist uns Pünjers Grundriß das Zeugnis eines scharf denkenden und von Liebe zu seinem Gegenstande erfüllten Geistes.

Die Religionsphilosophie — so wird hier ausgeführt — hat eine dreifache Aufgabe. Sie muß erstens die vorhandenen positiven Religionen darauf hin ansehn, was in ihnen das Wesentliche und Gemeinsame ist, zweitens die Wurzeln der Religion im Wesen des Geistes aufsuchen und drittens die religiöse Erkenntnis und die religiösen Lehren im Zusammenhange mit unserer wissenschaftlichen Erkenntnis prüfen; somit umfaßt sie drei Untersuchungen: die historische, die psychologische und die metaphysische Untersuchung.

Nach einer knappen und kurzen Darstellung der wichtigsten Gedanken über die Stellung des Menschen zu den Gottheiten in den verschiedenen positiven Religionen, wird als das Wesentliche und Gemeinsame in allen Religionen Folgendes gefunden: den höheren, als göttlich verehrten Wesen werden überall die beiden Eigenschaften der Macht und Liebe beigelegt. Eine Macht ist gemeint, die über die Macht des Menschen und der ihn umgebenden Welt hinausgeht, eine Liebe, die an dem Ergehen der Menschen einen gemütvollen Anteil nimmt. Nur ist die Ausgestaltung dieser Lehre verschieden, je nach der Kulturstufe, dem Volkscharakter

*) Die Geschichte der Religionsphilosophie ist von W. Hastie ins Englische übersetzt und in England mit größter Anerkennung aufgenommen worden; vgl. Dods im „Expositor“ 1888, S. 317.

**) G. Chr. Bernhard Pünjer, D. theol. et phil., Professor der Theologie zu Jena, Grundriß der Religionsphilosophie. Braunschweig, C. A. Schwetschke u. Sohn (Wiegandt und Appelhans) 1886. VIII, 71. ℳ 1,60.

u. s. w. Alle positiven Religionen fordern ferner ein Handeln, welches zu den Göttern in Beziehung steht, und geben Vorschriften für dasselbe, von der Zauberei und dem Tättowiren an bis zur Anbetung im Geiste und der sittlichen Lebensordnung und Gesinnung, durch die wir das göttliche Wohlgefallen erwerben wollen. In allen Regionen hofft und erfährt der Mensch durch seine Gottheit eine Förderung seines persönlichen Wohles, sei es durch Offenbarungen, sei es durch bestimmte Güter. Auch hier giebt es eine Stufenleiter von dem Erflehen und Erbitten materieller Güter bis zu der Sehnsucht nach Erlösung und Heil. Endlich sind allen Religionen noch gewisse Stimmungen gemeinschaftlich: die Demut, die Ehrfurcht, die Furcht und das Vertrauen.

Die große Frage nun: wie ist jede dieser Religionen und die Religion überhaupt entstanden? beantwortet Pünjer folgendermaßen. Nicht eine äußere Offenbarung und unmittelbare Mitteilung fertiger Lehrsätze einer objektiven Religion durch Gott oder ein höheres Wesen haben wir anzunehmen, sondern aus subjektiven Ursprüngen ist die Religion überhaupt und eine jede Religion erwachsen. Zunächst waren es einzelne Subjekte, welche das neue religiöse Leben im eignen Ich erfuhren und, was sie allerdings als eine innere, göttliche Offenbarung anderer Art erlebten, Anderen mitteilten. Somit ist die objective Religion erst die abgeleitete. Darum ist es vor allem von Wichtigkeit, die psychologische Untersuchung über die Religion anzustellen. Die Religion ist keine einfache Erscheinung unseres geistigen Lebens, sondern zusammengesetzt und kommt nur zu Stande durch das Ineinandergreifen der drei elementaren Thätigkeiten des Geistes, des Fühlens, Wollens und Erkennens. Wie bei allen verwickelten Prozessen unseres Geisteslebens können wir auch bei der Religion wahrnehmen, daß eine Erregung des Gefühls den Ausgang bildet, darauf folgt ein bestimmtes gegenständliches Bewußtsein und ein bestimmtes Handeln, und ein reicherer, dauernder Gemütszustand bildet den Abschluß. Die Gefühle der Lust und Unlust werden (zunächst noch nicht klar bewußt) auf ein göttliches Wesen zurückgeführt und wirken dann Freude und Dank, Trauer und Furcht.

In dem Wechsel und Gegensatz der Gefühle von Freude und Trauer, welcher uns zum Bewußtsein bringt, daß wir keiner sich gleichbleibenden, unabänderlichen Notwendigkeit, sondern einem fühlenden Wesen gegenüberstehen, liegt der Antrieb, über den Gegenstand der Religion nachzudenken und zum religiösen Erkennen fortzuschreiten.

Wir müssen dabei von dem Einfachsten ausgehn, welches nicht weiter zu erklären ist, von dem Bewußtsein. Das Bewußtsein ist entweder zuständlich oder gegenständlich. Das erstere ist das Innewerden der Gefühle, das andere ist, — soweit es Erkennen ist — Vorstellen der Gegenstände auf Grund von Empfindungen. Das gegenständliche Bewußtsein ist aber in diesem Erkennen der Gegenstände nicht erschöpft; denn dasselbe darf nicht nur den Gegenstand als Ursache der Empfindungen, es muß ihn auch als Ursache der Gefühle vorstellen und erfassen. Von hier aus kommen wir auf ein objektives und ein subjektives Erkennen. Nur dem ersteren wird gewöhnlich der Name Erkennen beigelegt, ohne daß diese Ausschließlichkeit berechtigt wäre. Als Organ des subjektiven Erkennens kann man die Fantasie bezeichnen — das Wort in einem höheren Sinne verstanden —; für das objective funktionirt das Wahrnehmungsvermögen und der Verstand.

Das religiöse Erkennen nun ist eine Art des subjektiven Erkennens. Es ist subjektives Erkennen, weil es Erkennen, gegenständliches Bewußtsein, Vorstellen und Begreifen eines Gegenstandes, eines Nicht-Ich ist, auf Grund des im Ich erregten Gefühls. Es ist nur eine besondere Art des subjektiven Erkennens, weil ein solches auch auf Grund von sinnlichen, sittlichen oder ästhetischen Gefühlen u. s. w. zu Stande kommen kann. Gegenstand des religiösen Erkennens ist dasjenige Ding oder dasjenige Nicht-Ich, auf welches die religiösen Gefühle als auf ihren Ursprung zurückgeführt werden oder: Gott. „Gott“ bedeutet zunächst nichts anders als das „Woher des religiösen Gefühls“, er ist der „Erreger“ der religiösen Gefühle.

Pünjer hatte nun als das Gemeinsame aller Religionen in dem ersten Teile gefunden, daß eine jede ihren Gottheiten Macht

und persönliche Teilnahme am Wohl und Wehe der Menschen zuspricht. Dasselbe leitet er nun psychologisch ab. Macht muß ihm deshalb zukommen, weil er ja die Kraft besitzen muß, diejenigen Ereignisse herbeizuführen, welche die Gefühle bewirken. Die persönliche Anteilnahme aber läßt sich daraus entwickeln [?], daß es ebenso Gefühle der Lust als der Unlust sind, die mit dem Gedanken Gottes verbunden werden und daraus das Gefühl einer wechselnden Stellung, die Gott als Person zu uns einnimmt, erwächst.

Das eigne Ich und die Welt sind nur ganz nebenher Gegenstände für das religiöse Erkennen, insoweit nämlich und insofern der Mensch „seine Welt mit sich zusammen abhängig von Gott" setzt.

Die hier folgende Unterscheidung im religiösen Handeln zwischen dem darstellenden und bewirkenden Handeln kommt genau auf Schleiermacher hinaus.

Als Ziel endlich des gesamten psychischen Religionsprozesses wird die religiöse Gesinnung hingestellt, welche im wesentlichen als der „bleibende Niederschlag" der einzelnen Erregungen zu betrachten ist und dem Menschen den Charakter aufprägt und ihn zur religiösen Persönlichkeit macht. Demnach ist die Religion als subjektive: die Erfahrung einer von Gott gewirkten Förderung des persönlichen Lebens, die Religion als objektive ist: die Summe der in einer Gemeinschaft herrschenden Lehren über Gott und sein Verhältnis zur Welt, sowie der Vorschriften für das Handeln des Menschen. Da die Gewißheit der Religion und auch der Gottesglaube zunächst und in erster Linie darauf beruht, daß der Fromme sie in sich erlebt und ihrer unmittelbar inne wird, so ist die psychologische Ausführung die grundlegende und das Wichtigste des Ganzen.

Die letzte, metaphysische Betrachtung hat nur den Zweck, die religiöse Erfahrung im Zusammenhange mit allen übrigen Erfahrungen zu betrachten und ihre Harmonie mit denselben zu erweisen. Es giebt überhaupt keine transcendente Metaphysik als Wissenschaft des Übersinnlichen oder Unerfahrbaren, denn nur die Welt der Erfahrungen existirt für uns; aber eine „immanente"

Metaphysik ist berechtigt, welche nur empirisch zu Werke geht und mit der Welt der Erfahrung sich befaßt. Diese Metaphysik nimmt zu den andern Wissenschaften dieselbe Stellung ein, wie eine jede Wissenschaft zu den einzelnen Beobachtungen und Erfahrungen, d. h. also die Metaphysik hat die Aufgabe, die Einzelwissenschaften und damit zugleich das gesammte Erkennen in innere Verknüpfung zu bringen, und dies kann sie nur erreichen, indem sie sich mit den letzten Prinzipien des Denkens und des Seins befaßt.

Als die annehmbarste Form der Metaphysik erscheine nun nicht ein Pluralismus, weil dieser nicht geeignet sei, das Welträtsel zu erklären, sondern der Monismus und zwar entscheidet sich Pünjer für den idealistischen Monismus, denn aus dem bloßen Begriffe der Materie sei nicht einmal die Verknüpfung der körperlichen Dinge abzuleiten, viel weniger das geistige Leben. Suchen wir also für das Zusammenwirken aller einzelnen Dinge eine höhere Einheit, so biete sich für uns aus der Erfahrung kein andrer brauchbarer Begriff für das Absolute als der des Geistes. Denn in unserm Geiste haben wir ja eine Einheit, die selbst eine Fülle einzelner relativ selbständiger Momente aus sich heraussetzt und sie dennoch immerfort zu einer Einheit zusammenfaßt. Also nach Ausscheiden alles dessen, was unserem Geiste, nur insofern er ein menschlicher Geist ist, anhaftet, werden wir die Attribute, die unser geistiges Wesen ausmachen, im höchsten Maße Gott zusprechen. Also nicht gebunden an Zeit, Raum, Körperlichkeit ist das Absolute, das höchste Wissen, Wollen, Fühlen. Schließlich kommt Pünjer auf den Nachweis, wie die Aussagen der Metaphysik, welche nach einer Welterklärung sucht, in allen wesentlichen Merkmalen des Absoluten durchaus übereinstimmen mit dem, was uns unser religiöses Gefühl über Gott sagt.

Soweit der kurze Überblick über die Religionsphilosophie Pünjers. Aber fragen wir nun weiter; von wem war der Verfasser hauptsächlich beeinflußt und mit welchen Denkern hat er Verwandtschaft? Wenn wir den durch eine kühne Line gezogenen Gegensatz einmal gelten lassen wollten in der Religionsphilosophie zwischen solchen, bei denen die Theologie vor der Religion ist und

solchen, welche die Religion zur Grundlage machen und aus ihr die Theologie ableiten, so gehört Pünjers System, wie es uns in dieser, nach seinem Tode veröffentlichten Gestalt vorliegt, entschieden auf die letztere Seite. Zu den Ersteren, welche in die objektive Erfassung des Gottesbegriffes den Schwerpunkt verlegen, gehören z. B. die Anhänger Hegels, gehört Biedermann; auf dem entgegengesetzten Flügel steht vor allem Schleiermacher. Und wiewohl wir uns bewußt sind, daß diese Einteilung, wie eine jede, nicht völlig zutreffend ist, da viele dieser Einteilung ganz heterogene Momente wieder für andere Denker in den Vordergrund treten, die hier nicht Berücksichtigung finden, so können wir doch die anderen religionsphilosophischen Grundanschauungen eines Lipsius, eines Ritschl, eines Pfleiderer u. a. m. irgendwie in diesem Rahmen gruppiren, entweder mehr nach der einen oder der andern Seite hinneigend.

Mit Schleiermacher teilt nun Pünjer die Losung: Religion vor der Theologie, ihm pflichtet er bei, daß auf dem psychologischen Prozesse bei dem Zustandekommen der Religion der Schwerpunkt liegt und mit ihm nimmt er den Ausgangspunkt vom Gefühl, welches Anfang und Ziel der inneren religiösen Bewegung ist. Auch er nimmt wie Schleiermacher drei Stufen an in dem Selbstbewußtsein und ein Aufsteigen von dem tierartig verworrenen Selbstbewußtsein zum sinnlichen und schließlich zum frommen. Auch bei ihm ist das religiöse Erkennen in erster Linie Reflexion über das religiöse Gefühl und der Gegenstand der religiösen Erkenntnis, d. i. Gott bedeutet nichts Anderes zunächst, als das X, von dem wir uns in unseren Lust- und Unlustgefühlen, in unserem ganzen Sein, Denken und Wollen abhängig fühlen (inwiefern Pünjers Metaphysik über Schleiermachers Dialektik hinausgeht, erörtern wir weiter unten). Sehen wir diesem Standpunkte schärfer ins Auge, so kann uns die Beobachtung nicht entgehen, daß es bei Schleiermacher wie bei Pünjer immer wieder im letzten Grunde der Begriff der Kausalität ist, durch welchen uns die Erkenntnis Gottes vermittelt wird. Dies deutet auch Pünjer selbst an nicht wenigen Stellen an, zum Beispiel da, wo er den Gottesbegriff dasjenige

„Richtich" nennt, auf welches die religiösen Gefühle als ihren Ursprung zurückgeführt werden, oder das „Woher" des religiösen Gefühls. Mit diesem Festhalten an der Vorstellung der Kausalität hängt auch zusammen, daß die erste und wichtigste Aussage über Gottes Wesen und die erste Eigenschaft Gottes, die Pünjer findet, die ist: Gott ist allmächtig.

Gerade hierin ist ein wichtiger Unterschied von Lipsius begründet, mit dem er sonst vieles gemein hat. Beide stehen auf dem Boden der Kantischen Kritik. Beide verwerfen eine transzendente Metaphysik und halten sich an das Erfahrbare. Bei beiden ist der Glaube etwas persönlich Erlebtes aber in Pünjers Gedankengange tritt das Moment der Spontaneität mehr zurück oder wird doch in dem knappen Rahmen der Ausführungen nirgends besonders betont und es ist weniger die praktische Nötigung der lebendigen Person, die zur Glaubensgewißheit und Gottesvorstellung führt, als die Reflexion über vorhandene psychologische Thatbestände. Im übrigen stimmt Pünjer in vielen Dingen mit Lipsius überein. Gott ist vielmehr blos Ausgangspunkt als Ausgangspunkt und Ziel zugleich. Bis ins Kleinste z. B. lehnt er sich an die vortrefflichen Ausführungen von Lipsius *) an, welche sich mit Ritschl-Herrmann auseinandersetzen. Auch er bestreitet den Satz, daß die „erlebbare" und „erklärbare" Welt garnichts mit einander gemeinsam hätten; auch er hält darum die Metaphysik neben der Religion aufrecht, ja für notwendig, als den andern Weg, zu Gott zu gelangen. Bei Lipsius lesen wir a. a. O. S. 124: „Es ist dasselbe transzendentale Objekt, welches wir einmal auf Grund seines Geltungswertes für das fromme Subjekt als Gott, das andere mal im theoretischen Interesse als den Einheitsgrund von Geist und Natur bezeichnen", und S. 140: „So gewiß das Absolute der Metaphysik und der Gott des Glaubens zwei verschiedene Werte sind, so kann darum doch das Objekt, auf welches beiderlei Aussagen sich beziehen beidemal ein und dasselbe sein". Pünjer sagt ganz übereinstimmend: „Die Berechtigung, den religiösen Begriff „Gott" und den wissenschaftlichen Begriff

---

*) Lipsius, Philosophie und Religion, Leipzig 1885.

„das Absolute“ einander gleichzusetzen, natürlich immer mit voller Anerkennung des tiefgreifenden Unterschiedes, welcher zwischen der religiösen und wissenschaftlichen Betrachtung besteht — daß dort die beseligende Erfahrung persönlicher Gemeinschaft mit Gott zu Grunde liegt, hier nur im Absoluten die unentbehrliche Voraussetzung für das denkende Begreifen der endlichen Welt gesucht wird — kann nur durch den Nachweis begründet werden, daß beide Begriffe wesentlich den gleichen Inhalt haben“.

In dieser metaphysischen Entwicklung eines Begriffes für das Absolute, der schließlich denselben Inhalt hat wie der religiöse Gottesbegriff, geht — wie wir oben schon andeuteten — Pünjer über Schleiermachers Dialektik hinaus. Denn die letztere begnügt sich damit, das Absolute gefunden zu haben als die Vereinigung und Aufhebung aller Gegensätze, aber sie sagt ausdrücklich, daß sein wahres Wesen doch immer und ewig „hinter dem Vorhang“ bleibe. Pünjer aber — und in vieler Beziehung lehnt er sich hier nach seiner eigenen Aussage S. 58 an Lotze an — schreitet über diese Grenze hinaus zu der Aussage über das Absolute, daß es Geist und Persönlichkeit sei. Wir können uns diese Aussage nur dann gefallen lassen, wenn wir uns bewußt sind, aus dem Gebiete der empirischen Forschung heraus und in das Gebiet der Hypothesen geschritten zu sein. Für Pünjer selbst ist der Gedanke, daß das Absolute „Geist“ sei, nur die beste der sich bietenden möglichen Annahmen. Denn er sagt, es biete sich, um das Absolute im Verhältnis zu den Einzeldingen recht zu erfassen, nur ein brauchbarer Begriff in unserer Erfahrung, nämlich derjenige des Geistes. Also die Geistigkeit des Absoluten gewinnt er rein auf dem Wege der Analogie mit dem Ich. Auch in der Art, wie Pünjer die Persönlichkeit Gottes konstruirt, scheint er sich an Lotze anzulehnen. Persönlichkeit (S. 66) ist ihm wesentlich indentisch mit Geistsein. Wo ein in sich abgeschlossenes Innenleben existire, sagt Pünjer, sei Persönlichkeit vorhanden, damit werde der Einwand wenigstens für das Absolute hinfällig, daß es für den Begriff der Persönlichkeit eines individualisirenden Gegensatzes gegen ein Nicht-Ich bedürfe. Ein Streiten und Disputiren über diese

Ausführungen ist darum fruchtlos, weil es nur auf die Frage hinauskäme, wie wir den Begriff Persönlichkeit definiren wollen. Was uns aber hier wie überall bei Pünjers Ausführungen anzieht, ist die logische Schärfe und Klarheit, mit welcher er zu Werke geht.

Die nachgelassene Arbeit Pünjers weist ja selbstverständlich manche Lücken auf. Die persönliche Anteilnahme Gottes an der Menschen Geschicken läßt sich aus dem Gefühle der Lust und Unlust durch den bloßen Begriff der Kausalität nicht ableiten; den positiven Aussagen Pünjers über das Absolute, womit er über Schleiermacher hinausgeht, ließen sich immerhin andere Annahmen an die Seite stellen; auch steht z. B. die Nr. 33 über die göttl. Offenbarung an einer nicht ganz passenden Stelle und steht nicht in vollem Einklange mit dem auf Seite 32 über die Religion gesagten. Aber auch die oft nur skizzenhafte Arbeit verrät den vorurteilsfreien und tief denkenden Forscher und ist reich an geistvollen Notizen.

Fein ist die Ausführung, warum man lieber „erfahrbar" und „unerfahrbar" sagen solle statt „sinnlich" und „übersinnlich", wie es gewöhnlich geschieht. Treffend ist die Beobachtung, daß die Unsterblichkeit selbst keine unmittelbar religiöse Bedeutung habe, aber von der Religion dann mit dem entsprechenden Inhalte erfüllt worden sei. Und was Pünjer über die Darwinsche Theorie sagt, trifft in wenigen Sätzen den Kern der Sache. Er schreibt: „Weil es der Religionslehre auf die Bestimmung des Wesens der Menschen ankommt, das Wesen desselben aber unabhängig ist von seiner Entstehung, so liegt für die Theologie kein Grund vor, durch die naturwissenschaftliche Entwicklungstheorie sich beunruhigt zu fühlen. Bisher ist dieselbe nur eine mangelhaft bewiesene Hypothese, und sollte sie mit der Zeit zu einer wissenschaftlichen Theorie werden, so bleibt dadurch das Wesen des Menschen unberührt".

Wir zweifeln nicht daran, daß das kleine Buch von Pünjer in geeigneten Kreisen entsprechende Würdigung und Beachtung findet. Studierenden kann es wegen seiner kurzen und klaren Form eine willkommene Grundlage werden.

Mitteilung.

Den Lesern dieser Zeitschrift gestattet sich der Unterzeichnete die nachstehende Mitteilung zu machen.

Unter dem Titel „Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's" habe ich in dieser Zeitschrift eine Reihe zusammenhängender, durch die Jahrgänge 87—89 sich erstreckender Arbeiten veröffentlicht, welche sich zur Aufgabe machten, die allmähliche Entwicklung und Ausbildung des Spinoza'schen Systems durch die verschiedenen einander folgenden Werke des Philosophen hindurch zu verfolgen und erklärend darzustellen. Die bisher veröffentlichten Abschnitte (I—V) behandlen (außer einer einleitenden Untersuchung über die Reihenfolge der Schriften Spinoza's und die von Avenarius aufgestellte Entwicklungshypothese) die Dialoge, die cogitata metaphysica und den tractatus brevis de deo et homine ejusque felicitate nebst dessen „Anhang" und der sog. „Beilage an Oldenburg". — Es war beabsichtigt, diesen Abschnitten eine Reihe anderer, welche den tractatus de intellectus emendatione und schließlich die endgültige Gestalt der Spinozischen Philosophie in der Ethik behandeln sollten, folgen zu lassen. — Verschiedene Gründe veranlassen mich indeß, die Fortsetzung der „Beiträge" vorläufig zu sistiren; ich fühle mich verpflichtet, denjenigen Lesern dieser Zeitschrift, welche die bisherigen Beiträge etwa verfolgt haben, die Gründe für diese Änderung des ursprünglichen Planes zu entwickeln. Zu dem Zwecke muß ich indeß um die Erlaubnis bitten, etwas weiter ausholen zu dürfen. —

Sowohl die in dieser Zeitschrift bereits veröffentlichten wir die noch nicht veröffentlichten Abschnitte meiner „Beiträge" sind Teile meiner 1884/1885 ausgearbeiteten und im Juli 1885 der philosophischen Fakultät der Universität Berlin vorgelegten Inauguraldissertation gleichen Titels. Ein Teil davon, den tractatus brevis behandelnd, ist in demselben Jahre als Dissertation gedruckt. (Berlin, Francke.) Abgesehen von verschiedenen unwesentlichen textlichen Änderungen, Zusätzen, Streichungen &c. geben die in

dieser Zeitschrift veröffentlichten Abschnitte den Wortlaut des Manuskripts resp. der gedruckten Dissertation getreu wieder. Ich muß diese Einzelheiten anführen, weil sie das Folgende erklären. Mit der Redaktion dieser Zeitschrift hatte ich bereits 1885 vereinbart, daß meine Dissertation in ihr nach und nach zum Abdruck gelangen sollte Wie begreiflich, konnte aber der Abdruck nicht in stetiger, durch fortlaufende Nummern sich erstreckender Reihenfolge erfolgen, und so verteilen sich denn die bisher veröffentlichten Abschnitte auf drei Jahrgänge der Zeitschrift. Daß eine derartiger, durch Jahre sich hinziehender Abdruck seiner Arbeit für den Verfasser sehr unangenehm ist, liegt auf der Hand. Für den unterzeichneten Verfasser machten aber besondere Umstände diese Übelstände ganz besonders empfindlich. Er ist inzwischen von der japanischen Regierung als Professor der Philosophie an die Kaiserliche Universität zu Tokyo berufen worden und damit nicht nur der Redaktion dieser Zeitschrift sondern überhaupt dem litterarischen Leben in Deutschland bedeutend fern gerückt. — Meine angestrengte Berufsthätigkeit — — wöchentlich 13 Vorlesungen über alle Gebiete der Philosophie, in englischer Sprache — machten es mir, namentlich in der ersten Zeit, unmöglich, der stark anschwellenden Spinoza-Litteratur in dem Maße zu folgen, wie ich es wohl gewünscht hätte, um sie in meiner Arbeit verwerten zu können. Und selbst wo ich Zeit fand, die neueren Erscheinungen zu studiren, scheiterte die Verwertung derselben an der großen örtlichen Entfernung von der Redaction dieser Zeitschrift. Der Leser muß sich, um die Schwierigkeiten des Verkehrs zu ermessen, vergegenwärtigen, daß es zunächst recht lange dauert, ehe ich hier im fernen Thule des Ostens von den neuen Erscheinungen Kunde erhalte, daß ich dann dieselben beim deutschen Buchhändler bestellen muß, was wieder viel Zeit erfordert, und daß dann wieder viel Zeit verstreicht, ehe die bestellten Sachen hier eintreffen. Gegenüber den Kollegen in Deutschland bin ich, was neue Erscheinungen anlangt, stets um ein gutes halbes Jahr zurück! — So kam es, daß nicht selten neue Arbeiten über Spinoza hier eintrafen, wenn ein neuer Abschnitt meiner Arbeit unterwegs

oder unter der Presse war. In solchen Fällen war natürlich Verwertung der neuen Erscheinung schlechterdings unmöglich. Oder aber, ich durfte mich auf ein Studium derselben garnicht einlassen, um die Drucklegung meiner Arbeit nicht gar zu sehr zu verzögern. Und entschloß ich mich, dies Risiko zu laufen, so konnte ich gewärtig sein, daß inzwischen über den Raum des nächsten Heftes disponirt war, und die Arbeit dann so spät erschien, daß doch wieder eine ganze Anzahl inzwischen neu erschienener Arbeiten, die eine Berücksichtigung verdient hätten, übergangen zu sein schien. Hätte nicht Herr Prof. Falckenberg die Liebenswürdigkeit gehabt, die Korrektur selbst zu besorgen, so wären die erwähnten Übelstände natürlich noch weit schlimmer hervorgetreten. Aber auch so blieb der Nachteil bestehen, daß Teile meiner Arbeit zwei Jahre und länger nach ihrer Abfassung im Druck erschienenen, ohne daß ich in der Lage gewesen wäre, die inzwischen neu erschienen, zur Zeit der Abfassung meiner Arbeit aber noch nicht veröffentlichten, dasselbe Thema behandelnden Arbeiten zu berücksichtigen resp. zu verwerten. Dem lesenden Publikum, das über die Vorgänge hinter den Koulissen nicht orientirt ist, muß es dann natürlich scheinen, als habe die Nachlässigkeit des Autors, der jene Arbeiten nicht berücksichtigt resp. nicht gekannt hat, die Mißberücksichtigung derselben verschuldet. So ist mir beispielsweise bei der Besprechung des Abschnitts I der „Beiträge“ (diese Zeitschrift Bd 90. 1887) im Archiv für Geschichte der Philosophie II S. 308 der Vorwurf gemacht, daß ich Freudenthals, in den Eduard Zeller gewidmeten „Philosophischen Aufsätzen“ enthaltene Abhandlung: „Spinoza und die Scholastik“, nicht gekannt habe. Jener Abschnitt I erschien im Druck 1887, also in demselben Jahre, in welchem, obzwar früher, Freudenthals Abhandlung im Druck herauskam. Um diese Zeit hatte ich zwar diese Abhandlung schon gelesen, war aber aus den geschilderten Gründen außer Stande gewesen, sie für die Drucklegung meiner Arbeit nutzbar zu machen. Als ich aber meine Arbeit abfaßte, — 1884/1885 — war Freudenthals Abhandlung noch garnicht erschienen und konnte also auch von mir nicht gekannt sein. —

Die geschilderten Übelstände nun, in Verbindung mit dem Umstande, daß inzwischen die Spinoza-Litteratur ungemein angeschwollen ist, lassen es mir wünschenswert erscheinen die „Beiträge" einstweilen zu unterbrechen, um inzwischen erst die neu erschienene Litteratur gründlich verarbeiten und für mich fruchtbar machen zu können. Ich hoffe, daß der Nachteil, den das Auseinanderreißen zusammenhängender Untersuchungen ja immer mit sich bringt, durch die Vorteile, die eine nochmalige Prüfung und Vergleichung meines vor fünf Jahren eingenommenen Standpunktes mit abweichenden Ansichten meiner Arbeit bringen wird, reichlich aufgewogen werden wird. Über das Wann und Wie des Erscheinens meiner Arbeit (ob als Buch oder in dieser Zeitschrift) vermag ich zur Zeit noch nichts zu bestimmen. Es wird das von Zeit und Umständen abhängen. Indem ich diese Mitteilung hiermit beschließe, bitte ich die Leser dieser Zeitschrift zugleich um Entschuldignng wegen der Länge und Ausführlichkeit derselben. Sie war, meiner Ansicht nach, geboten, wenn ich überhaupt die Gründe für mein Verhalten verständlich machen wollte. — Vielleicht — und das möge zu meiner Rechtfertigung dienen — interessirt es auch den einen oder den andern Leser, zu erfahren, mit welchen Schwierigkeiten ein deutscher Philosoph in Japan zu kämpfen hat, wenn er im Heimatlande litterarisch thätig sein will.

d. 13. April 1890.

Dr. Ludwig Busse,
z. Z. Professor der Philosophie a. d. Universität zu Tokyo, Japan.

A. Spir †.

Am 26. März 1890 verschied zu Genf der Philosoph African Spir, auf dessen Schriften in diesen Blättern wiederholt aufmerksam gemacht worden ist. Spir's Geburtsort ist in der Nähe von Odessa in Südrußland; seine Eltern gehörten zu dem Adel des Cherson'schen Gouvernements; seine Bildung und Denkweise aber ist durchaus westeuropäisch. Nachdem er als russischer Schiffs-

fähnrich den Krimkrieg mitgemacht und bei der Vertheidigung von Sewastopol thätig gewesen war, trat er 1857 aus dem Militärdienst und verließ bald darauf Rußland für immer, um ganz seiner Bildung und seinen Studien zu leben. Längere Zeit arbeitete er in Heidelberg und Leipzig, woselbst die Grundzüge seiner Weltanschauung sich feststellten. Die ersten Andeutungen über dieselbe begann er 1867 mit der Schrift über „Die Wahrheit" zu veröffentlichen. Neben dem Studium Platons verdankt er insbesondere Kant und Herbart die mächtigsten Anregungen. Im Jahre 1872 verheiratete er sich mit einer Deutschen und ließ sich in Stuttgart nieder, wo er bis 1883 in stiller Zurückgezogenheit lebte. Die letzten acht Jahre seines Lebens verbrachte er in der Schweiz. Spir hat eine ziemliche Anzahl von Schriften veröffentlicht, von welchen man einige als vorbereitend, andere als grundlegend, andere als ausführend bezeichnen kann. Der Hauptgedanke seiner Philosophie fand den geschlossensten Ausdruck in der Schrift: „Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie" 1873; 2. Aufl. 1877. Den besten Überblick über die Verzweigungen und Anwendungen seiner Ideen gewähren die „Gesammelten Schriften" (4 Bde. bei J. G. Findel in Leipzig).

Spir's Verdienste liegen nicht in der umfassenden Behandlung einzelner Probleme; auch nicht in der Förderung philosophischen Spezialwissenschaften: sein ganzes Streben war darauf gerichtet, die Philosophie zur Totalität einer geschlossenen Welt- und Lebensansicht zu gestalten. Die wahrhaft großen und brennenden Fragen sind ihm jene uralten, welche das Denken der Menschheit seit Jahrtausenden beschäftigen. Nicht unpassend hat man ihn einen modernen Parmenides genannt. In der That: sein Denken trägt kaum ein zeitgeschichtliches Gepräge; aber es verleugnet, sowenig wie sein Stil, nirgends als hervorstechendste Eigenschaften Klarheit und logische Korrektheit. Das Persönlich-Individuelle tritt stark hervor, was bei jedem Versuche in dieser Art zu philosophiren umso unvermeidlicher ist, je selbständiger er ausfällt. Unvermeidlich, wie die Täuschung, welche Stärke der subjektiven Überzeugung mit der Wucht objectiven Beweises verwechselt. Aber mag sich auch das

Weltproblem in jedem Kopfe anders spiegeln: es bleibt ein großer Unterschied zwischen den grillenhaften Einfällen des unwissenden Grüblers und der tiefsinnigen Spekulation eines Mannes, wie Spir, der seine Zweifel und Einfälle an den Gedanken der Jahrhunderte mißt und prüft. Und nicht aus dem Denken allein wachsen ja die großen Systeme, sondern auch aus Wille und Charakter; sie beanspruchen nicht bloß theoretische, sondern ethische Bedeutung. Auch hierin muß Spir hoch gehalten werden. Ja der ernste Eifer, mit welchem er sein Ideal des Guten vor jeder Befleckung durch die rohe Wirklichkeit zu retten und ganz rein hinzustellen sucht, erklärt manche Seltsamkeiten seiner theoretischen Aufstellungen. Zum philosophischen Schriftsteller ersten Ranges fehlt ihm vielleicht nicht die Tiefe, aber die Weite des Blickes, der Reichtum vielseitiger Kenntnisse und Anschauungen, und die freie Beweglichkeit des Geistes, an deren Stelle bei ihm im Denken wie im Stil etwas Starres, Abstraktes tritt. Denkende Geister aber werden sich stets an gewissen Grundüberzeugungen, die er ausgebildet, als an weithin ragenden Richtpunkten, im Gewirr der Tagesmeinungen orientiren, wenn auch eine eigentlich schulbildende Kraft seinen Ideen versagt sein dürfte.

In der Vorrede zum 4. Bande der „Gesammelten Schriften" hatte Spir erklärt, sein letztes Wort gesprochen zu haben; von den im Nachlasse befindlichen Manuskripten scheint der Verstorbene nur auf einen französisch geschriebenen Artikel Wert gelegt zu haben betitelt „Der Weg zum Licht" welcher in der „Nouvelle Revue" erscheinen soll.

Prag. **Fr. Jodl.**

Recensionen.

Neuere italienische Litteratur.

Tullio Mortello: la genesi della vita el' Agnosticismo. Conferenza tenuta all' Ateneo di Venezia la sera del 18 marzo 1889. Roma-Bologna, Fratelli Treves. 1889.

Das Wort: Ignorabimus findet auch in dieser Darlegung des Standpunktes des philosophischen Agnosticismus seinen Wiederhall. Wir wissen nicht nur nichts von den letzten Gründen

aller Dinge, sondern können auch nichts davon wissen. Das Problem des Lebens wird, wie der Verfasser in beredter Weise ausführt, durch alle Forschungen der Naturwissenschaft nicht gelöst werden können. Was das einheitlich Bewegende in allen hierher gehörenden mechanischen Phänomene der Veränderung ist wird von keinem gesagt und nachgewiesen werden können. Der frühere Begriff der Lebenskraft war ein hohles und unausgefülltes Schema, aber auch der bloße Stoff mit den in ihm liegenden Dispositionen und Wirkungen wird uns niemals das Rätsel alles Organischen zu lösen vermögen. Die Naturwissenschaft selbst gesteht jetzt die Unmöglichkeit der Ueberschreitung dieser allgemeinen Grenze zu. Was aber folgt hieraus für die Philosophie und den Standpunkt der vernünftigen denkenden Weltbetrachtung überhaupt? Was jetzt Agnosticismus heißt ist offenbar etwas Anderes als der Skepticismus im sonstigen technischen Sinn und Sprachgebrauch der Philosophie. Wenn der Naturforscher selbst sagt, daß es kein übersinnliches Wissen oder keine Metaphysik für uns giebt, so wird sich wohl auch die Philosophie dem conformiren oder anschließen müssen. Alle metaphysischen Lehrformale der Philosophie sind ja nicht eigentliche reale Erkenntnisse, sondern nur Einbildungen, Vermutungen oder Hypothesen gewesen. Die Philosophie hat sich ja auch allmählich mehr und mehr in bloße Untersuchungen über das erkennende Subjekt und sein Verhältnis zur Welt zurückgezogen. Es wird doch zuletzt dabei bleiben, daß alles Streben der Philosophie nach einer Erkenntnis des sogenannten metaphysischen Ansicht eigentlich ein vergebliches und zielloses gewesen ist. Nun aber entsteht hierdurch freilich eine Lücke in unserem ganzen Vorstellen von der Welt, über deren Ausfüllung zur Zeit noch Zweifel und Unklarheit herrscht. Man kann auch die positive Religion nicht einfach und schlechthin, so wie es die Engländer thun, in diese Lücke einzuschieben versuchen. Diese machen sich überhaupt kein Kopfzerbrechen über das ganze Verhältnis der naturwissenschaftlichen und religiösen Ansicht von der Welt. Etwas Mittleres und Verbindendes zwischen beiden aber muß es doch nothwendig geben. Die uns bekannte und zugängliche Wirklichkeit aber ist

überall auch noch etwas mehr als der bloße mechanische und äußerlich kausale Zusammenhang im Sinne der Naturwissenschaft. Eine vernünftige und immanente Teleologie in aller Wirklichkeit der Natur und Geschichte ist allein diejenige Weltansicht, bei der der menschliche Geist eine wahre innere Befriedigung zu fassen im Stande sein wird.

Filippo Masci: 1. La famigliá. Prelezione al corso die Filosobia morale letta nella R. Università di Napoli, 14. Genn. 1885. Lanciano. R. Carabba editone. 1885. 2. Sulla natura logica delle conoscenze matematiche. Contribuzione alla Teorica della conoscenze. Roma. Tipografia della R. Accademia de Lincei. 1885. 3. L'animismo primitivo. Memoria letta alla R. Accademia di Scienze morale e politiche. Napoli Tipografia e Stereotypia della R. Universitá. 1886. 4. Un Metafisico antievoluzionista Gustavo Teichmüller. Memoria (wie in der vorherg. N.) 1887. La leggenda degli animali letta al circolo Filologico di Napoli. Napoli, Domenico Morano Librajo editore, 1888. 6. Psicologia del lomico Memoria (wie bei N. 2 u. 3). Napoli, tipografia della R. Universitá. 1889.

Es ist dieses eine Reihe von interessanten, mit Geist und Lebendigkeit geschriebenen Abhandlungen. Nr. 1 ist eine Naturgeschichte der Familie in ihren wichtigsten physischen, ethischen und sozialen Beziehungen. — Nr. 2 behandelt in eingehend historischer Weise die erkenntnistheoretischen Lehren und Differenzen über das Wesen der Mathematik und der Zahl. In welcher Weise sich hier Deduktion und Induktion verhalten oder begrenzen ist ein viel bestrittener und mannichfachen Subtilitäten und Mißverständnissen unterworfener Punkt. Der Verfasser betont wohl mit Recht mehr das erstere Moment, da die Mathematik wenigstens in ihrem wissenschaftlichen Aufbau sich als rein deduktives Erkenntnisgebiet darstellt und eben hierin ihr spezifischer Unterschied von allen anderen Wissenschaften beruht. Alle jene Fragen sind für die Mathematik selbst indifferent. Diese Wissenschaft sieht mit sicherer Ruhe auf die ganzen selbstquälerischen Grübeleien und Spitzfindigkeiten der philosophischen Erkenntnistheorie herab. Es hat hierin wohl zuletzt jede Ansicht eine gewisse Berechtigung oder eine Art von species veri für sich. Alles Erkennen kann teils mehr von der subjektiven teils mehr von der objektiven Seite seines

Wesens aufgefaßt werden und es werden daher von dem Verfasser auch die mittelalterlichen Bezeichnungen des Nominalismus und Realismus auf die neueren Ansichten von den Zahlen übertragen. — Nr. 3 ist eine Studie, welche sich auf die Anfänge der Religion und den vom Verfasser hierin vertretenen sog. Animismus bezieht. Die frühere philologische Deutungsweise der religiösen Mythen und deren Zurückführung auf bloße Naturelemente wird als ungenügend zurückgewiesen. Auch was neuerlich der Henotheismus oder die ursprüngliche Grundvorstellung von einem einfachen göttlichen Wesen genannt worden ist, gilt mit Recht als eine unwahre und erkünstelte Hypothese. Das Wahre der Sache ist jedenfalls nur dieses gewesen, daß der Mensch zu Anfang in jedem anderen Ding außer ihm etwas ihm selbst Ähnliches oder eine Objektivirung seines Selbst und seiner Seele erblickt hat. Man muß sich auch alle diese Fragen nicht schwieriger und verwickelter machen als sie an sich oder ihrer Natur nach sind. Alle Religion ist ebenso wie alle Sprache ausgegangen vom wirklichen einzelnen Ding oder Wesen und so wie jene hierin Götter und Göttinnen, d. i. menschenähnliche Personen gesehen hat, so hat diese einem jeden Ding sogleich einen menschlichen, d. i. männlichen oder weiblichen Charakter zugeteilt. Der Mensch hat mit allen diesen äußeren Dingen verkehrt als wie mit seines Gleichen und es hat deswegen auch gar keine Schwierigkeit gemacht in einem einzelnen Menschen gelegentlich einen Gott oder eine überlegene persönliche Naturkraft zu erblicken. — In Nr. 4 findet unser kürzlich verstorbener Teichmüller eine anerkennende und im Ganzen wohl auch zutreffende Kritik seines Strebens. Wir sind allerdings der Meinung, daß Teichmüller, abgesehen von seinen historischen Untersuchungen, über das bloße Streben nicht viel hinausgekommen ist. Seinen Standpunkt in der Mitte der übrigen neueren Richtungen der Philosophie klar und genau zu präzisiren ist wohl überhaupt eine unmögliche Aufgabe. Der Verfasser sieht in ihm insbesondere einen Antipoden der neueren Darwinistischen Entwickelungstheorie. Er war nach ihm ein Philosoph nicht des Werdens sondern des Seins, dessen Standpunkt sich insofern dem

der Eleaten und Platos an die Seite stellt. — Nr. 5. ist das Resultat mannichfacher Beobachtungen und Studien über die Thierwelt in ihrem Verhältnisse zu dem ganzen religiösen, künstlerischen und sonstigem Vorstellungsleben des Menschen in der Geschichte. Es ist dieses eine Seite des Kulturlebens, welcher vielleicht nicht immer die gebührende Beachtung zu Teil geworden ist und es wird hier wohl manches Neue und Eigentümliche dazu beigebracht. — Nr. 6 endlich ist eine kritische Studie über das Komische und die verschiedenen namentlich von deutschen Ästhetikern darüber aufgestellten Ansichten und Lehren. Der Gegenstand ist ein so vielgestaltiger, daß hierüber schwerlich jemals eine vollkommene Einstimmigkeit in einem abschließenden Gesammtresultat zu erzielen sein wird. Der Verfasser aber zeigt auch hier dieselbe reiche Belesenheit und vorurteilslose Gewandtheit in der Darstellung, die seine Schriften überhaupt als eine belehrende und anziehende Lectüre erscheinen lassen. **Conrad Hermann.**

Prof. Giovanni Cesca: La scuola secondaria unica. Padova. Drucker e Tedeschi. Libreria all' Università 1889.

Auch in Italien handelt es sich jetzt, wie wir aus dieser mit Umsicht und Besonnenheit verfaßten Schrift sehen, um einen Kampf über die Einrichtung des höheren oder mittleren Schulunterrichts. Es wird vielfach Bezug genommen auf die gleichartigen Bewegungen in anderen Ländern, namentlich in Deutschland. Wenn sich aber der Verfasser entschieden für die Einheitsschule erklärt, so wird er hierin bei uns wohl keinesweges ungeteilten Anklang finden. Die Verhältnisse mögen hierin in Italien zum Teil noch anders liegen als bei uns. Jedenfalls aber ist das ganze gegenwärtige Schulwesen in einer schweren und weitverzweigten Krisis begriffen, wo es wohl unzeitig sein möchte, in einer ganz bestimmten und einseitigen Weise zu den obschwebenden Fragen Stellung zu nehmen.

Reale Accademia dei Lincei. Ao. 1881. Della idea dell' essere Memoria del socio Luigi Ferri. Roma. Tipografia della R. Accademia des Lincei. 1888.

Der Begriff des Seins ist ohne Frage der wichtigste in aller allgemeinen oder geistigen Metaphysik. Dieser Begriff wird

von dem scharfsinnigen und gelehrten Verfasser nach allen seinen Seiten und Verzweigungen in der neueren Philosophie verfolgt. Alle erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen stehen naturgemäß mit demselben im Zusammenhang. Ein ganz einfaches und abschließendes Resultat aber wird aus den gründlichen und vielgestaltigen Untersuchungen des Verfassers noch nicht erwartet und abgeleitet werden können. Der ganze Knotenpunkt dieses Begriffes und seiner Beziehungen ist ein zu verwickelter, als daß sich dieses Alles in einer einfachen, glatten und durchsichtigen Weise entwirren und aufrollen ließe. Überhaupt hängt ja auch immer sehr viel davon ab, in welcher Weise dieser Begriff oder auch das ganze Element des Begriffes schlechthin von den einzelnen Richtungen der Philosophie gedacht oder aufgefaßt wird. Der ganze Begriff des Seins spielt schon im Altertum eine wichtige Rolle und hat hier namentlich bei den Eleaten und dann bei Plato den ersten Anstoß zu allem höheren spekulativ-dialektischen Denken gegeben. Es fragt sich doch zuletzt bei der Philosophie immer nach der wahren Natur des Denkprinzipes und seinem Verhältnis zu dem gegebenen Inhalt oder den Beschaffenheiten des Seins. Diese Frage ist zuletzt doch die allgemeine wissenschaftliche Haupt- und Grundfrage der Philosophie im Ganzen: Ihre Beantwortung durch die neuen Idealitätslehren war zwar eine ungenügende, aber auch der gewöhnliche Subjektivismus hierin hilft uns zu nichts und hat auch keine eigentliche Wahrheit, da alles Denken doch nur aus dem Sein herkommt und sich auf dieses bezieht. Wir stoßen bei allen einzelnen Fragen und besonderen Spezialuntersuchungen der Philosophie doch fortwährend auf Schwierigkeiten und Probleme, die nur durch einen allgemeinen organischen Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens und der philosophischen Weltanschauung im Ganzen werden gelöst und überwunden werden können.

Angelo Brofferio Professore nel R. Liceo Manzoni e nel R. Collegio militare di Milano, Manuale di Psicologia. Milano, Domenico Briola, editore Via della Sala, N. 4. 1889. Prezzo L. 3.

In diesem Handbuch ist wesentlich Alles enthalten, was zur Psychologie auf dem gegenwärtigen Standpunkt ihrer wissenschaft-

lichen Entwickelung gehört. Bei der Reichhaltigkeit und Verschiedenheit der jetzt herrschenden Richtungen in der Psychologie ist es kaum mehr möglich dieselbe so wie früher in Gestalt eines geschlossenen und von einer einheitlichen Gesamtansicht beherrschten Systems zu behandeln. Unsere Zeit ist aber hierbei doch wie es scheint auf gewissen Wegen begriffen, die der Erreichung der wahrhaften und letzten Ziele dieser Wissenschaft nicht gerade günstig sein dürften. Man will namentlich immer ganz genau wissen und feststellen wie es eigentlich in dem inneren aktuellen Leben der Seele zugehe und es hat sich hieraus ein gewisser grübelnder Scharfsinn über die letzten Fragen alles menschlichen Erkennens und Vorstellens entwickelt. Man kommt aber doch zuletzt durch alles dieses nicht weiter und stößt auf gewisse Widersprüche, die durch keine Forschung und auch keine Dialektik jemals werden aufgehoben und überwunden werden können. Auch das Denken unseres Verfassers ergeht sich vielfach in weit ausgedehnten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Erörterungen. Es scheint uns überhaupt auch geboten, die einzelnen zum Ganzen der Philosophie gehörenden Wissenschaften ihrem Stoffe nach bestimmt auseinander zu halten und nicht fortwährend auf die ganz allgemeinen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Grundfragen der Spekulation zurück zu kommen. Auch hat der ganze Satz, daß die Philosophie überhaupt nur die Wissenschaft von den Prinzipien sei, eine Grenze seiner Wahrheit, denn es umschließt ein jeder einzelne Teil derselben wie die Psychologie, die Aesthetik, die Ethik und auch die Logik an und für sich einen ganz ebenso ausgedehnten und reichhaltigen Stoff gegebener und wirklich vorhandener Erscheinungen wie jede andere gewöhnliche oder sogenannte empirische Wissenschaft sonst, in deren Bearbeitung doch zuletzt nur die wahre Aufgabe, die rechte Gesundheit und das Ziel derselben bestehen kann. Wir kommen im Allgemeinen jetzt vor den bloßen Prinzipfragen nicht zur vollen Erkenntnis der Sachen oder der gegebenen Wirklichkeit der Erscheinungen selbst. Es ist z. B. falsch, unter der Logik nur das allgemeine formale Grundgesetz des Denkens verstehen zu wollen. Ebenso führt uns die bloße allgemeine Aesthetik dem wirklichen und echten

Begreifen das Schöne um keinen Schritt näher. Alle diese einzelnen Wissenschaften der Philosophie sind insofern wesentlich auch von empirischer Art als sie sich auf einen gewissen Kreis gegebener und konkreter wirklicher Erscheinungen beziehen. Das bloße ewige Fortspinnen der allgemeinen Prinzipfragen in der Philosophie hat etwas durchaus Ermüdendes, da zuletzt doch nur die Sache oder die gegebene Wirklichkeit das wahre Objekt und Ziel alles Erkennens sein kann. Welchen reichen Stoff konkreter wirklicher Lebenserscheinungen aber schließt namentlich das Gebiet der Psychologie in den Phänomenen des sozialen, des Völkerlebens und der Geschichte überhaupt in sich ein! Wir möchten den ganzen gegenwärtigen Zustand der Philosophie darum als einen ungesunden bezeichnen, weil dieselbe über sich und die bloßen Vorfragen des Wissens hinaus nicht zur Erkenntnis des wahren und lebendigen Stoffes der Wirklichkeit zu kommen vermag. Auch dieses italienische Buch ist ein umfassender Reflex der ganzen gegenwärtigen Bestrebungen der Psychologie, ohne daß doch zu dem Ganzen derselben eine neue freiere und erweiterte Stellung eingenommen würde.

Gioseppe Cimbali: Nicola Spedalieri, Pubblicista del secolo 18. Vol. I, II. (Quanto a Nicola Spedalieri da Bronte, sembrami che la sua rinomanza debba durare eterna insieme con la venerazione e la gratitudine degli italiani. Imperoahè nella patria nostra, da Frate Savonarola in poi, su primo effo col bel trattato de' Diritti dell' Uomo a proclamare non solo ma a dimostrare con ragioni soldissime, che lo spirito di libertà sfavilla da tutto il Vangelo e che il cattolicismo è nella sua vera sostanza, nemico nato d' ogni maniera di despotismo. Mamiani, Dialoghi di scienza prima.) Città di castello. Tipografiia dello stab. S. Sapi. 1888.

Die hier auf dem Titelblatt abgedruckten Worte Mamianis bezeichnen ungefähr den Standpunkt und die Tendenz des in einer zweibändigen ausführlichen Biographie geschilderten Schriftstellers. Sein berühmtestes Werk sind die Diritti del Uomo gewesen, in denen er sich allerdings wohl mit Rousseau und noch anderen Zeitgenossen berührt hat, ohne doch auf eigene Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Urteiles zu verzichten. Er stand mit einem Fuße immer auf dem Boden des Katholizismus und der alten italienischen

Tradition, während nach der anderen Seite hin sein Denken die Sphäre des neueren philosophischen Rationalismus berührte. Den Widerspruch dieser beiden Elemente zu verdecken ist weder Mamiani noch seinem Biographen gelungen. Es liegt aber in der That in diesem Widerspruch eigentlich immer der Kern und Schlüssel der ganzen gegenwärtigen geistigen oder kulturhistorischen Stellung Italiens enthalten. Der Katholicismus und das Papsttum ist ja dort auch immer eine alte nationale Tradition, von der man sich bei allem anderen Aufschwung und Vorwärtsstreben doch nie vollständig zu entfernen vermag. Dieses ist hier ganz anders als bei den Franzosen, die ja mit allen Mittelalterlichen in ihrem öffentlichen Leben vollständig gebrochen haben. Das neuere Italien wird hieran auch noch länger zu kämpfen und zu arbeiten haben. Diese Biographie ist übrigens mit einer blühenden und nach allen Seiten hin üppig ausschlagenden Weitschweifigkeit geschrieben. Von dem der italienischen Sprache eignen und aus dem Lateinischen überkommenen Superlativ wird oft ein ganz überschwänglicher Gebrauch gemacht. Eine rhetorische Fieberhitze zieht sich durch das ganze Werk durch; immerhin sind die gründlichen Studien des jugendlichen Verfassers anzuerkennen, durch welche seine Arbeit den Charakter eines Beitrages zu der allgemeinen Kulturgeschichte seines Landes gewinnt.

Max Schasler: Anthropogonie. Das Allgemein-Menschliche seinem Wesen und seiner dreigliedrigen Entwickelung nach, oder: „Ursprung" der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst. XV u. 290 S. 1, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1888.

Diese Schrift dürfte namentlich solchen jüngeren Denkern willkommen sein, welche den Wunsch haben, mit dem eigentlichen Gehalte der Hegel'schen Philosophie sich inniger zu berühren, die aber doch den Gesichtspunkt nicht zu ergreifen vermögen, von dem aus sie zu dem besonderen (logischen) Gerüste derselben eine feste Stellung gwinnen können. Der Verf., dem m. E. unter den lebenden deutschen Aesthetikern eine erste Stelle gebührt, ist Hegelianer; jedoch ein solcher, der nicht nur seinem Meister selbständig nachge-

dacht und die Lehre von der alles Leben begründenden und durchdringenden Vernunft in der Tiefe erfaßt hat, sondern der sie auch selbständig reproducirt, ergänzt und oft nicht unglücklich umbildet. Dabei wird Hegel's Schematismus von ihm mindestens abgeschwächt. — Hier nun bringt er die reife Frucht seiner Forschungen auf den verschiedenen Gebieten des philosophischen Denkens in knappen Zügen zur Darstellung, und er zeigt dabei einen so unerschütterlich festen Glauben an die Wahrheit, daß er mit einer jugendlichen Frische, um welche wir Jüngeren ihn wohl beneiden könnten, gegen alle möglichen und unmöglichen Irrthümer der Gegenwart noch als angehender Siebziger unentwegt angeht. Indem das Buch auf das einheitliche Wesen des subjektiven Geistes als die Quelle zurückgeht, und das will sagen: auf die Natur und die Entwickelung des Allgemein-Menschlichen, entwickelt es, wenn wir von dem Vorwort und den Anmerkungen des kritischen Anhanges absehen, auf 236 mäßigen Seiten die drei Grundtätigkeiten, in welchen dessen ideeller Gehalt im Proceß seiner Selbstbefreiung sich darlegt, die logischen, ethischen, ästhetischen Ideen. Freilich setzt solche Kürze nun andrerseits ein williges Entgegenkommen und ruhiges Verweilen von Seiten des Lesers voraus, zumal hier nicht vom Menschen in der heut' üblichen Weise „gleichsam als von einer höheren Thiergattung" die Rede ist, sondern wesentlich von seiner geistigen Seite, welche in den absoluten Anfang und Urgrund des gesamten Daseins zurückweist; namentlich in der ersten Hälfte des Werkes wird der Mensch (in einer allerdings recht abstrakten Weise) durchaus nur in seiner Allgemeinheit, und zwar als Individualität und nicht als Nation betrachtet. Wer aber der Eigenheit eines deutschen Denkers in ähnlicher Weise stillezuhalten vermag, wie wir alle z. B. bei den Fragmenten der griechischen Philosophie oder bei Spinoza zu thun pflegen; und wer in ähnlicher Weise wie dort Kritik übt, statt sich gegen die über Natur, Geist u. s. w. gebotenen Begriffsbestimmungen naiv empfangend oder überlegen ablehnend zu verhalten: der dürfte den eingangs angedeuteten Zweck durch die Lektüre dieses kleinen Buches gewiß erreichen. Der moderne Leser befindet sich hier in einem ihm fremd gewordenen Fahrwasser,

das unleugbar auch an Klippen reich ist, die zu umschiffen sind im Ganzen doch aber den Weg bedeutet, auf welchem aller Zeiten und Orten die Philosophie zu ihren letzten wesenhaften Einsichten gelangt ist.*)

In der Einleitung des Werkes nun: der Mensch als Produkt des allgemeinen Weltprocesses S. 1—15 wird die Schelling-Hegel'sche Grundanschauung vom Absoluten, dessen Polarität in Geist und Natur, und dessen Selbstbewegung weniger entwickelt als leicht gestreift. Wie konstruktiv und abstrakt hier folglich der Verf. auch bleibt, das Gesagte dürfte ernstliche Leser immerhin tiefer anregen und ihnen vortreffliche Anknüpfungspunkte mindestens zur weiteren (historischen) Orientirung bieten. Der Verf. selbst geht übrigens wesentlich schon von der Existenz des subjektiven Geistes aus, der aus der Natur sich erhebt. Der Ursprung desselben ist ihm mit dem Uebergewichte gegeben, welches innerhalb des einheitlichen vernünftigen Lebensprozesses die thätige, subjektive, bewußte Seite über die leidende, objektive, unbewußte endlich erwirbt; d. h. mit dem Gegensatze des Subjekts zu seinem Anderen, dem Es oder dem Objekt. Indem nun aber die immanente Gestaltung das Leben von diesem ersten keimhaften Gegensatze aus zu immer weiterer Befreiung von der Natürlichkeit drängt, treibt sie eine bewußte, nach inneren Gesetzen geordnete, in immer neuen Differenzirungen fortschreitende Entwickelung hervor, welche eine immanente Idee zeigt, die am letzten Ende auf das Absolute als ihre Ursache zurückgeht. Was also zuerst je ein besonderes Leben für sich war, das fungirt dann später nur noch als ein Moment eines höheren Lebensprocesses, dessen Centrum und Umfang ein anderes höheres Princip zur Geltung bringt. Und dieser Proceß der Befreiung des Geistes als einer Geistesentwickelung bildet die Weltgeschichte, in welcher als Resultat der

---

*) Für angehende Freunde Hegels sei hier noch auf desselben Verf. kleine Schrift: „Hegel. Populäre Gedanken aus seinen Werken", als beste Einleitung in dieses Studium nachdrücklich hingewiesen. Daran dürfte sie dann später C. Frantz und A. Hillert: „Hegels Philos. in wörtlichen Auszügen" schließen.

ganzen Bewegung „die Totalität aller Stufen zum organischen Ganzen“ sich vollenden würde. Alle realen in die Zeit fallenden Stufen und Zustände dagegen bleiben stets noch mit relativer Unvernünftigkeit behaftet, eben weil die absoluten Verünftigkeit das in die Unendlichkeit hinausgesteckte Ziel der Bewegung ist, bei dessen Erreichung dieselbe stillstehn müßte. — Subjektivität, d. h. das immer tiefer und weitergreifende Überwiegen der bewußten Leitung des Lebens über die unbewußten Triebe und d. h. die Freiheit also ist es, welche den endlichen Geist als „subjektiven“ charakterisirt. Die Freiheit als Anlage und als Ergebnis macht recht eigentlich das Wesen der Menschen aus.

Von den fünf Kapiteln des Werkes wird in dem ersten (S. 16—46) die dreieinheitliche Gliederung des geistigen Organismus in Erkennen, Begehren, Gestalten begründet. Das zweite (S. 47—63) weist dessen reale Genesis im „Ursprung“ der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst auf. Das dritte (S. 64—109), vierte (S. 110—170) und fünfte (S. 171—236) erörtern darauf die festen Grundbestimmungen des geistigen Lebens ausführlicher, welche mit dem Hervortreten der Sprache als Entwickelungsproceß des erkennenden Geistes; der Sittlichkeit als Entwicklungsproceß des empfindenden Geistes; der Kunst als Entwickelungsproceß des anschauenden Geistes ein- für allemal gegeben sind. — In den ersten beiden Kapiteln werden die in der Einleitung angedeuteten Urverhältnisse näher skizzirt. An die konstruktiven Schranken der Schelling-Hegel'schen Grundanschauung gebunden, thut der Verfasser die äußere Wahrnehmung und die innere Gebundenheit der geistigen Entwickelung, welche in der Empfindung erscheint, mit dem einen und gleichen Terminus „Natur“ ab; er stellt beide als gleichzeitige und gleichwertige gegensätzliche Elemente des Processes hin und unterscheidet sie nur als draußen und drinnen. Das Bewußtsein des Äußeren, in welchem der Geist sich über die Natur stellt, ist aber als konkrete Thätigkeitsäußerung Erkennen; die Empfindung, in welcher die Natur über ihm steht, ist als eben solche Äußerung Begehren und Wollen; die (ästhetische) Anschauung endlich, welche beide ver-

mittelt und in Eins schließt, ist Gestalten. Im Erkennen herrscht die Spontaneität, im Begehren die Receptivität vor — im Gestalten, als der konkreten Einheit von Geist und Natur, stehen beide im Gleichgewicht; es steht der ursprünglichen Schöpfer- und Zeugungskraft am nächsten. Alle drei Thätigkeitsäußerungen sind aber im Keime des Geistes latent unmittelbar verbunden, und sie erhalten diesen ihren Zusammenhang als ineinanderliegende Momente, von denen keinem die Priorität gebührt, auch in aller späteren Entwickelung. — Indem nun das Eine unbedingte Bedürfniß des subjektiven Geistes sich als Sprachfähigkeit, Sittlichkeit, Kunst realisirt, gewinnt das Forschen nach Wahrheit, das Streben nach dem Guten, das Suchen der Schönheit durch die Beziehung des subjektiven Geistes auf die höchste Realität, d. i. durch das Element der Freiheit, die Bedeutung von Ideen als der subjektiven Vernünftigkeit. — Auf dieser Basis nun entwickelt der Verf. die reale Genesis des Geistes. Da der Anfang als noch nicht reale Besonderung durchaus unmittelbare Einheit ist, so erwacht auch der subjektive Geist in einem und demselben Momente als intellectueller, ethischer und ästhetischer. Diese drei Seiten koncentriren sich in der Scham, welche dem bloßen Naturdasein widerspricht uud es verleugnet. Die Scham ist der Bruch mit der Natur, Vernichtung des seiner selbst unbewußten und unbefangenen Naturinstinkts, und damit ist sie zugleich Durchbruch der freien Subjektivität. Das wird an der biblischen Erzählung vom Sündenfalle treffend erörtert, in welcher Erörterung der Feigenblattschurz, mit welchem das erste Menschenpaar seine Blöße deckte, eine große Rolle spielt. Er ist als erstes menschliches Kulturprodukt zugleich das Symbol des erwachenden Bewußtseins, wie der erwachenden Sittlichkeitsempfindung und des erwachenden Gestaltungsbedürfnisses.

Auf das dritte Kapitel näher einzugehen wäre nur möglich, wenn man die Principien der Sprachphilosophie überhaupt in größerem Umfange heranziehen wollte. Der Verf. hat dieselben schon 1847 in seiner Schrift: Die Elemente der Sprachphilosophie W. v. Humbold's u. s. f. speculativ entwickelt, welche Schrift da-

mals sofort eine wohl allzu scharfe Entgegnung Steinthals hervorgerufen hat. Im Ganzen hat er seine Anschauung nicht geändert. Er sieht die Sprachbildung mit Recht als den Anfang der Entwickelung des erkennenden Geistes an und findet sie weiter in der differenten Vorstellung des Subjekts von sich selbst im Gegensatze zur Objektivität begründet. Erläutert aber wird die äußere und innere Seite des Vorganges von ihm an den ersten Sprechversuchen des Kindes. Die scharfsinnigen Konstruktionen, welche der Verf. hier giebt, sind m. E. recht wohl geeignet, das allgemeine Grundgefüge des Vorganges aufzuklären; doch dürften dieselben als sprachgeschichtliche Data, zu denen er sie erweitert, oft recht gewagt erscheinen. Zudem müssen seine ziemlich gradlinigen Schemata, die wesentlich nur aus logischen Gesichtspunkten entworfen sind, die feineren Beziehungen ganz außer Augen lassen, denen sich nur die psychologische Betrachtung gewachsen zeigt. Man muß also seine Betrachtungen s. z. s. διαλεκτικῶς hinnehmen, um durch sie ernstlich gefördert zu werden. Dahin deutet der Verf. auch selbst, wenn wir seiner Anmerk. Nr. 8 S. 245 f. eine allgemeine Bedeutung geben. — Für diejenigen Leser, welche meine Ansicht, welche den logischen Gesichtspunkt mit dem psychologischen vereinigt, mit der des Verf. zu vergleichen wünschen, verweise ich auf Bd. I S. 283—335 meines Abrisses.

Sehr feinsinnig und für alle und jede Leser empfehlenswerth sind die Darlegungen des vierten und fünften Kapitels, welche die größere Hälfte des Buches ausmachen. Das erstere erörtert den Begriff der Sittlichkeit, dann die substantiellen, endlich die formalen Elemente des Sittlichkeitsprocesses; das letztere das allgemeine Wesen der Kunst und die substantiellen und die formalen Elemente des anschauenden Geistes. Wir erhalten hier also in Kürze eine allgemeine und besondere Ethik und Aesthetik. Bei dem vortrefflichen und ausführlichen Inhaltsverzeichnisse, das der Arbeit vorausgeschickt ist, überhebt die Klarheit des Dargelegten den Ref. der Verpflichtung, dem Leser auch hier durch eine orientirende Zusammenfassung zu Hilfe zu kommen. Wohl aber hätte ich sowohl rücksichtlich der von einander abweichenden Behandlung der drei

letzten Kapitel, ihrer Anordnung im Einzelnen und im Ganzen, wie auch rücksichtlich vieler Einzelheiten mancherlei zu bemerken. Doch würde ich damit leicht in die Breite und aus einer bloßen Anzeige in eine eigentliche Kritik hinübergeführt, die mir unserem Verf. gegenüber ganz fern bleiben muß. Denn fühle ich mich einerseits den vorgetragenen Anschauungen, die mir vielfach belehrend sind, namentlich in den konkreten Partien des Werkes, auch nahe verwandt, so daß ich zu einer bestimmten Formulirung unseres Gegensatzes nicht angeregt werde; so ist doch andrerseits der uns gemeinsame Boden nicht breit genug, um in Kürze eine wirkliche Verständigung über das Einzelne zu ermöglichen, wie ein Vergleich dieses Werkes mit dem II. Bande meines Abrisses erweist, welcher es im Ganzen mit denselben Gegenständen zu thun hat. Beispielsweise meine ich, daß der Verf., nachdem die innere Einheit und Gleichzeitigkeit der drei Hauptrichtungen des subjektiven Geistes von ihm klar gelegt war, die Entwickelung des praktischen oder sittlichen Lebens an die Spitze hätte stellen müssen, weil sie klärlich für die tiefere Durcharbeitung der beiden anderen Seiten des Geisteslebens den Anstoß und den dauernden Mittelpunkt bildet. Eine innere Priorität würde ihr ja damit durchaus nicht zugesprochen. — Statt aber diese schönen Kapitel durch Ausstellungen, welche ich hier doch nicht begründen könnte, oder durch Auszüge zu zerpflücken, will ich vielmehr zuletzt darauf hinweisen, daß der Verf. den Inhalt des fünften, seine Ästhetik, in ebenfalls knapper, populärer Form, doch immerhin weit vollständiger und ausführlicher als hier geschehen ist, schon früher im 45. und 46. Bande der deutschen Universalbibliothek hat erscheinen lassen. Hier sind auch seine allgemeinen philosophischen Anschauungen nach der einen Seite hin faßlicher und glücklicher skizzirt. Beiden Büchern möge zum Heile des philosophischen Streben in einem recht weiten Leserkreise eine aufmerksame Beachtung zu Teil werden!

Kiel. Gustav Glogau.

H. Steinthal: Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens. Vierte, abermals erweiterte Auflage. XX und 380 S. Berlin, Ferd. Dümmler 1888.

Die dritte Auflage dieses Buches, welche 1877 erschien, ist von mir Bd. 72 S. 111—117 dieser Zeitschrift angezeigt worden. So bemerke ich jetzt nur kurz, daß die ältere Arbeit in ihrer ersten älteren Hälfte, welche Tiedemann, Herder, Hamann, W. v. Humboldt, Schelling, Heyse, Jacob Grimm und Renan bespricht und mit einer Kritik und Fortentwickelung der Humboldt'schen Ansicht endet, nur wenige und zwar rein stylistische Veränderungen erfahren hat, während die zweite jüngere Hälfte derselben, in welcher Lazar Geiger, G. Jaeger, Darwin u. Caspari behandelt werden, allerdings sehr gekürzt ist. Doch ist dies vorwiegend rücksichtlich Lazar Geigers geschehen, dem jetzt 82 S. gegen 153 S. in der dritten Auflage gewidmet sind — sichtlich zum Vorteil der Übersichtlichkeit und Klarheit. Ganz neu hinzugekommen aber ist in der vorliegenden Auflage der Abschnitt „Von 1876—1886", S. 264—380 des Werkes. Er enthält die Unterabteilungen: Aus der Anthropologie und Prähistorie S. 264—281, Ludwig Noiré S. 281—319, Wundt S. 319 bis 350, Schluß S. 350—380. In dem Schluß ist auch Abel's, Brinton's und endlich meiner S. 376 u. 352 in Kürze Erwähnung geschehen. Hier ferner sind die Abschnitte der älteren Arbeitt: Meine frühere Theorie S. 300 bis 319 und Schluß S. 368—374 verarbeitet.

Es dürfte weder für die Leser dieser Zeitschrift erforderlich, noch auch für mich, der ich über Steinthal so oft gesprochen habe und zudem auf die Anzeige der älteren Auflage verweisen kann, ersprießlich sein, auf's neue über dieses weit gekannte und weit geschätzte Buch mich zu äußern. Denn es ist in seinem Grundgehalt unverändert geblieben. Von den neu hinzugekommenen Partien möchte ich dem prähistorischen Abschnitte die Palme reichen, in welchem unter anderem der Schiepka-Kiefer erörtert wird, während z. B. die Kritik Noiré's mich nicht ganz befriedigt, da sie eine wohl allzugroße Milde verrät. Jedenfalls findet man in dem Buche ziemlich alles Wesentliche, was für die Ergründung des Wesens

der Sprache bisher geleistet ist, in mehr oder minder eingehenden Ausführungen oder doch Andeutungen beisammen. Namentlich wird man den Schluß mit Vergnügen lesen, in welchem Steinthal die neuen Fermente in seine ältere Ansicht aufzunehmen und mit ihnen auszugleichen bemüht ist. Wem dennoch manches übergangen zu sein scheint, der möge der Individualität des Verf.'s billige Rücksicht tragen. In der Vorrede S. VII f. hat er übrigens über die Gründe eine Andeutung gegeben, weshalb er Ansichten wie diejenigen Marty's seinem Buche fernhalten zu müssen geglaubt hat. Er rubricirt dieselben unter den Titel: Tiedemannus redivivus.

Kiel. **Gustav Glogau.**

J. Mourly Vold: Spinozas erkjendelsestheorie i dens indre sammenhæng og i dens forhold til Spinozas metafysik. (Die Erkenntnistheorie Spinoza's in ihrem inneren Zusammenhang und ihrem Verhältnis zur Metaphysik des Spinoza). Christiania J. Dybwad, 1888. 383 S.

Dieses Werk, als Specimen für die Doktorwürde herausgegeben, zeugt von einem ernsten und umfassenden Studium, nicht nur der Schriften des Spinoza, sondern auch der dazu gehörigen Litteratur, und von einer lebendigen Begeisterung für den großen Denker. In Rücksicht auf die Quellen des Spinozismus schließt sich der Verfasser hauptsächlich der Ansicht von Sigwart, Schaarschmidt und Avenarius an, daß diese Quellen nicht ausschließlich im Cartesianismus, sondern auch in der Kabbala, in den Schriften Bruno's und in denen der jüdischen Philosophen (namentlich Maimonides, Gersonides und Creskas) zu suchen seien; jedoch so, daß er den jüdischen Einfluß um als ein zurückgedrängtes, dennoch aber im Denken des Philosophen stetig wirkendes Ferment betrachtet. Das aus dem Zweifel hervorgegangene Kriterium der Wahrheit und die demonstrative Methode weisen auf Cartesius hin, die mystisch intuitive Erkenntnis einigermaßen auf Maimonides, besonders aber auf Bruno, und der positive Inhalt des Systems auf alle jene Quellen. Gegen K. Fischer's Annahme eines Stadiums, in welchem Spinoza im engen Sinne Cartesianer gewesen

sei, bemerkt der Verfasser, daß bei einem so selbständigen und früh entwickelten Denker ein unselbständiges Festhalten an den Worten des Meisters während keiner Periode seines Lebens angenommen werden dürfe, und daß jedenfalls der von Fischer angeführte Grund, daß nämlich Spinoza in seiner ersten Schrift dem Cartesius näher steht als in den folgenden, dem Fehler unterliege, zu viel zu beweisen, indem er sich in seinen späteren Schriften auch von Bruno und Creskas immer mehr entferne. Daß der Spinozismus durch jene Auffassung in ein bloßes Flickwerk verwandelt werde, sei nicht zu befürchten; hat doch auch Plato nicht nur Sokrates, sondern auch Herakliteer und Eleaten zu Lehrern gehabt. Wenn auch die vom Verfasser gegebene Lösung nicht als das letzte Wort in der Frage gelten kann, so scheint er sich jedoch der rechten Mitte zu nähern zwischen dem völligen Leugnen jedes nichtcartesianischen Einflusses auf die Philosophie Spinoza's und der besonders bei Joël bemerkbaren Überschätzung desselben; denn daß Spinoza als Cartesianer seine früheren Ansichten auf einmal ganz weggeworfen hätte, läßt sich doch schwerlich annehmen.

Nachdem das Verhältnis zwischen der Erkenntnistheorie und der Metaphysik Spinoza's vom Verfasser so bestimmt worden ist, daß die Metaphysik an sich oder „prinzipiell" die Voraussetzung der Erkenntnislehre, diese dagegen für uns oder „existentiell" die Voraussetzung der Metaphysik sei, behandelt er zuerst die Erkenntnistheorie, giebt danach eine kritische Übersicht der metaphysischen Grundbegriffe und kehrt am Ende zur Erkenntnistheorie zurück, indem er die Methode, und zwar nicht nur die wissenschaftliche, sondern (mit besonderer Berücksichtigung des Tractats de intellectus emendatione) auch die niederen, unvollkommenen Methoden im Sinne Spinoza's zu bestimmen sucht. Diese Erörterung enthält viel Interessantes; jedoch ist dabei zu bemerken, daß die Ausführlichkeit, mit welcher der Verfasser die besonderen Erkenntnisweisen behandelt, sich fast umgekehrt verhält gegen die Bedeutung, welche sie im Systeme haben. Die Imagination und die empirischen Schlußweisen, die für Spinoza nur eine untergeordnete Bedeutung hatten, werden vom Verfasser sehr ausführlich, die geometrische

Methode dagegen nur kurz behandelt. Dieses Verfahren läßt die Philosophie Spinoza's von einer neuen, von den meisten Forschern vielleicht allzu sehr vernachlässigten Seite erscheinen; nur scheint der Verfasser allzu sehr diese Seite auf Kosten der übrigen hervorgehoben zu haben. Daß Spinoza die Bedeutung der Erfahrung und des Experiments im Allgemeinen anerkannte, ist nicht zu läugnen und wird ohnehin vom Verfasser durch verschiedene Aussagen des Philosophen bewiesen. Aber diese Aussagen sind zu wenige und zu sporadisch, als daß man auf ihnen eine spinozistische Theorie der empirischen Methode aufbauen könnte ohne Ergänzungen und Schlußfolgen, die, wenn sie auch als folgerecht gelten können, doch von Spinoza selbst nicht ausgeführt worden sind. Indem der Verfasser es versucht, eine solche Theorie aufzustellen, und zwar eine solche, die als Gegensatz und zugleich als Ergänzung der von St. Mill gegebenen gelten soll, verläßt er also zum Teil den Boden der sicheren Forschung und verirrt sich in Conjekturen darüber, wie sich Spinoza den jetzt herrschenden philosophischen Richtungen gegenüber würde verhalten haben. Indem andererseits die demonstrative Methode vom Verfasser nur flüchtig behandelt wird, so übersieht er gewissermaßen die eigenthümliche Beschränktheit des spinozistischen Systems, die eben mit dieser Methode notwendig verbunden war. Mit ungleich größerer Vorliebe wird dagegen die intuitive Erkenntnis (tertium cognitionis genus) behandelt, welche der Verfasser als das eigentlich bewegende Prinzip des spinozistischen Denkens betrachtet und als Auflösung der Widersprüche, die im Systeme uns begegnen. In der That würden ohne jene Intuition die Definitionen und Axiomen, auf welche die Demonstration sich gründet, jeder Stütze entbehren; da ohnehin Spinoza selbst diese Erkenntnisform als die höchste betrachtete, ist es allerdings zu billigen, daß der Verfasser mit Berücksichtigung der auf sie bezüglichen Stellen in den Schriften Spinoza's ihre Bedeutung für die persönliche Lebensansicht des Philosophen dargethan hat. Aber jene Erkenntnisart ist doch gar zu unklar und schwankend, um einen sicheren Maßstab zu geben für die Beurtheilung des Systems, zumal da Spinoza selbst erklärt, daß er „sehr wenige Dinge" in dieser Weise eingesehen

habe. Für die wissenschaftliche Ausführung des Systems war offenbar die demonstrative Methode die Hauptsache, und nur durch diese kann sein System seine Stellung in der Geschichte der Philosophie behaupten. Wenn für die persönliche Ueberzeugung Spinoza's eine mehr oder weniger klare Intuition die Widersprüche seines Systems versöhnt oder verdeckt haben mag, so war diese Versöhnung jedenfalls nicht philosophisch.

In der Auslegung der Metaphysik Spinoza's weicht der Verfasser von den früheren Auslegern derselben bedeutend ab. Daß er nicht allein die Beschuldigungen des Atheismus, des Naturalismus und des Materialismus, sondern auch die des Akosmismus abweist, ist freilich mit der Auffassung der meisten Forscher unserer Zeit und ohne Zweifel auch mit der persönlichen Gesinnung des Philosophen übereinstimmend. Nur ist dabei zu bemerken, daß jene Beschuldigungen keineswegs aus dem Leeren geholt sind, sondern eine gewisse Berechtigung haben zufolge der unvermittelten Entgegensetzung des Unendlichen und des Endlichen, des Geistes und des Körpers, die für Spinoza charakteristisch ist. Dagegen wird der Verfasser nicht leicht Zustimmung finden, wenn er die Substanz des Spinoza als selbstbewußt, die Modi als von ihr relativ unabhängig, und das System im Ganzen als einen „Monismus der Entgegensetzung" im Geiste Hegel's bestimmt, wo das Endliche aus dem unendlichen Wesen emanire als dessen Negation (Erniedrigungszustand) oder als die zufällige, unlogische Existenzform Gottes, aus welcher er als Negation der Negation wieder in sich zurückkehre, um dadurch wahrhaft unendlich, causa sui und für sich zu sein. Zufolge dessen glaubt der Verfasser sogar, in dem Systeme Spinoza's eine teleologische Weltansicht zu entdecken, indem die von diesem ausgesprochene Verwerfung der Teleologie nur für die äußere, aber nicht für die innere Zweckmäßigkeit gelten soll.

Wie befremdlich auch diese Auslegung der spinozistischen Metaphysik erscheinen mag, so kann es doch nicht geleugnet werden, daß verschiedene Stellen in den Schriften Spinoza's, welche der Verfasser als Belege anführt, ihr eine scheinbare Stütze geben können. Wenn z. B. Spinoza (de intell. em. XII) die Erkenntnis der

Wirkung als eine vollkommenere Erkenntnis der Ursache bestimmt, und doch zugleich behauptet, daß die „causa sui", welche ebenso sehr „causa omnium rerum" ist, „per solam suam essentiam debet intelligi", so liegt es ganz nahe, mit Dr. Vold zu schließen, daß in dieser essentia die ganze Vielheit des Modi mitbefaßt (aufbewahrt) sei, während sie doch ebensolche in der Substanz als Vielheit negirt (aufgehoben) ist. Indem die Kausalfolge der endlichen Welt nirgends unmittelbar aus dem Unendlichen abgeleitet werden kann, so scheint sie der Substanz gegenüber eine relative Unabhängigkeit zu besitzen. Da ferner die Essenz und die Existenz in der Substanz freilich als untrennbar, aber dennoch als unterschieden gesetzt werden und im Endlichen die Existenz sogar als dem Wesen zufällig gesetzt wird, so kann die Substanz als eine Einheit von Entgegengesetzten betrachtet werden. Nach Dr. Vold schließt übrigens jene Einheit mehrere Gegensätze in sich ein, indem nicht nur Essenz und Existenz, sondern auch Denken und Sein, Ursache und Wirkung, logisch notwendige und zufällige Kausalität in der Substanz verknüpft seien. Diese Auslegung hat doch den Fehler, nicht zu unterscheiden, was Spinoza selbst gedacht und gelehrt hat, und was aus seiner Lehre als eine von dem Philosophen sebst nicht einmal geahnte, geschweige beabsichtigte Folge geschlossen werden kann. Indem Spinoza Gott als Ursache der Welt bestimmte, und es für ebenso undenkbar erklärte, daß Gott nicht wirke, als daß er nicht sei, legte er thatsächlich die Endlichkeit der Welt in die göttliche Substanz hinein; und dadurch war in der That die Substanz nicht nur als Grund und Bedingung des Endlichen gesetzt, sondern eben so sehr als gewissermaßen durch dasselbe bedingt oder als dessen ewiger immanenter Zweck. Daraus folgt aber nicht, daß Spinoza selbst dieses bemerkt habe. Hier tritt der Mangel hervor, der durch Dr. Vold's Vernachlässigung der geometrischen Methode Spinoza's auch in seiner Auffassung der Metaphysik veranlaßt wird. Denn die mathematischen Wahrheiten haben, wie K. Fischer*) richtig bemerkt hat, nur Gründe, aber keine Zwecke. Spinoza kennt und anerkennt ausdrücklich nur den Her-

*) Geschichte der neueren Philosophie, 3. Aufl. I. 2. S. 332.

vorgang des Endlichen aus dem Unendlichen, wogegen der umgekehrte, von Dr. Bold S. 174, 285 erwähnte Hervorgang des Unendlichen aus dem Endlichen seiner ganzen Denkweise zufolge ihm ganz ungereimt erscheinen mußte. Ebenso fremd war ihm die Bestimmung der Substanz als Einheit oder Coincidenz Entgegengesetzter; diese Coincidenz wird vielmehr (Eth III. prop. 5) von ihm ausdrücklich verneint, indem die Dinge nur insofern (eatenus, als „contraria“ bestimmt werden, als sie „in eodem subjecto esse nequeunt.“ Daß eben diese res contrariae, in ihrer Wahrheit betrachtet, Modifikationen der einen unendlichen Substanz und insofern in demselben Subjekt sind, kann freilich nicht geleugnet werden; aber so betrachtet sind sie nicht entgegengesetzt. Freilich ist der Widerspruch dadurch nicht wahrhaft gelöst, da es doch dieselben Dinge sind. die als entgegengesetzte einander ausschließen und doch wieder alle in derselben Substanz sein sollen. Dieses hindert aber nicht, daß der Widerspruch dem Spinoza selbst durch das eatenus beseitigt scheinen konnte, zumal da der Unterschied zwischen der Imagination und den höheren Erkenntnisweisen ihm ein Mittel gab, ihn wenigstens scheinbar abzuweisen.

Mit Recht bemerkt der Verfasser, namentlich am Ende des Buches, daß Spinoza weder die niedere Erkenntnisweise aus der höheren, noch überhaupt das Endliche aus dem Unendlichen ableiten kann. Dagegen scheint es ihm zu entgehen, daß der Grund dieses Unvermögens darin zu suchen ist, daß dem Spinoza die Endlichkeit als solche nur als Negation galt und die Negation als mera carentia. Jeder positive Inhalt des Endlichen war schon in der unendlichen Substanz enthalten; die Beschränkung wurde dagegen als etwas Selbstverständliches betrachtet, etwa wie man es selbstverständlich findet, daß wer tausend Mark hat nicht fünfzig Pfennige entbehre. Freilich läßt es sich denken, daß es aus Mangel an Scheidemünze ihm unmöglich werden könnte, die fünfzig Pfennige auszuzahlen. Aber eben die positive Bedeutung des Unterschieds, der Diremtion und Determination scheint der Metaphysik Spinoza's ganz fremd zu sein. Und dieses wird nicht dadurch widerlegt, daß, wie der Verfasser S. 214 bemerkt, Spinoza

nicht nur eine quantitative, sondern auch eine qualitative Grenze erkannte, z. B. zwischen den unendlichen Attributen; denn jedes dieser Attribute ist eben durch jene Grenze nur in seiner Art unendlich und also endlich im Verhältnis zur Substanz, welche nicht nur in seiner Art, sondern absolut undeterminirt ist.

Auch das Selbstbewußtsein Gottes, das der Verfasser mit Berufung namentlich auf Eth. II. prop. 4 von Spinoza ausdrücklich ausgesprochen findet, darf nach den Obigen nur insofern zugegeben werden, als jede Negation, jeder Gegensatz von ihm ausgeschlossen wird. Wie alles Übrige, so kommt auch das Selbstbewußtsein nur nach seiner offirmativen, nicht aber nach seiner negativen Seite der Substanz zu. Der Verstand gehört nach Spinoza nicht der natura naturans, sondern der natura naturata, oder wie er (Eth. I. prop. 17, schol.) sich ausdrückt: der Verstand, insofern er gedacht wird als Gottes Wesen konstituirend, hat mit unserem Verstand nur den Namen gemein, wie der Hundsstern mit dem bellenden Thier, das Hund genannt wird. Daß Spinoza auch in diesem Punkt nicht konsequent ist, muß freilich zugegeben werden. Vor Allem tritt diese Inkonsequenz im fünften Theil der Ethik hervor, wo sogar das Individuelle eine positive Bedeutung erhält, indem der menschliche Geist als ein ewiger Modus der Substanz bestimmt wird. Hier macht sich die mystische Intuition geltend und durchbricht die Schranken der geometrischen Methode, aber auf Kosten der Konsequenz, indem, wie auch von Dr. Vold ausdrücklich bemerkt worden, jene ewigen Modi weder mit der Substanz noch mit den endlichen, existirenden Modi in logischem Zusammenhang gebracht sind. Überhaupt kann Spinoza nicht die Existenz aus der Essenz logisch ableiten; und insofern ist Dr. Vold's Behauptung richtig, daß die Existenz bei Spinoza etwas Alogisches ist. Nur muß dabei beobachtet werden, daß Spinoza selbst sie keineswegs als alogisch betrachtete, es sei denn, daß sie für unsere Imagination als solche erscheine; denn nach der Aussage Spinoza's (Eth. I. prop. 17, schol.) folgt vielmehr Alles aus Gott mit derselben logischen Notwendigkeit, mit welcher die Eigenschaften des Triangels aus dessen Begriff folgen.

Aus dem Angeführten ergiebt sich, daß die Abhandlung Dr Mourly Vold's nicht als eine ganz zutreffende Darstellung der Philosophie Spinoza's betrachtet werden kann, wie sie von dem Denker selbst gedacht und systematisch ausgeführt worden ist. Das an sich lobenswerthe Bestreben des Verfassers, die Lehre des Philosophen so weit als möglich von Widersprüchen zu befreien, hat ihn theilweise zu Erklärungen und Ergänzungen geführt, die der Methode und der Richtung Spinoza's mehr oder weniger fremd sind. Daß in diesem System Keime der späteren Entwickelung der Philosophie liegen, hat der Verfasser richtig eingesehen; und seine Abhandlung enthält beachtenswerthe Hinweisungen auf die Punkte im System, an welche diese Entwickelung sich angeschlossen hat. Nur ist dabei zu bemerken, daß diese Entwickelung nicht im Systeme Spinoza's geschehen konnte. Daß der Verfasser dieses wenigstens zum Theil übersehen und daß er zufolge dessen den eigenthümlichen Standpunkt des Philosophen nicht genau bestimmt hat, ist der Hauptmangel seines übrigens in mehreren Hinsichten verdienstvollen Werkes.

Lund. J. J. Borelius.

Ed. v. Hartmann: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte. Leipzig, W. Friedrich. 125 S. 1 Mk.

Es ist bekannt, daß die Stärke des Hartmann'schen Denkens sich ganz besonders in der Fähigkeit zeigt, in andere Standpunkte sich zu versetzen und ihnen soweit es seine eigene Position erlaubt gerecht zu werden, sodann aber die verschiedenen Grundanschauungen in eine solche Ordnung zu bringen, daß sie in einer Stufenreihe zu der für ihn letzten Anschauung stehen, Hegelsch ausgedrückt, sie phänomenologisch zu betrachten. Diese Methode befolgt hier Hartmann in umgekehrter Richtung als er sie in seiner kritischen Grundlegung des transcendentalen Realismus verfolgt hat. Während er dort darauf ausging zu zeigen, daß alle Mischformen zwischen transcendentalem Idealismus und transcendentalem Realismus, wenn

sie konsequent sein wollen, auf den transcendentalen Idealismus zurückkommen müssen, der in sich widerspruchsvoll theoretisch wie praktisch gleich unbefriedigend sei, so sucht er hier vielmehr alle Standpunkte unter den Aspekt des transcendentalen Realismus zu stellen.

Er geht aus von dem naiven Realismus, dessen Charakteristicum sei, die Wahrnehmungen für die Dinge an sich zu nehmen, beides noch ungeschieden zu lassen und das Subjekt, welches erkennt, als unthätig aufnehmend vorzustellen. Dieser Standpunkt wird durch die physikalische und physiologische Wissenschaft, wie durch die philosophische Reflexion als völlig unhaltbar erwiesen. Ihm gegenüber steht der Standpunkt des transcendentalen Idealismus. Wenn sich nemlich zeigt, daß die ganze für real gehaltene Welt nichts Objektives ist, so kommt man zu der Ansicht, es gebe überhaupt kein Ding an sich: Alles sei nur im Vorstellungsverlauf gegeben, was aber hinter den Vorstellungen sei, wisse man nicht und könne man nicht wissen. Dieser Standpunkt, der auf jedes Wissen, das transsubjektiv ist, ja das über die Vorstellung irgendwie hinausgeht, verzichtet, wird von Hartmann der konsequente transcendentale Idealismus genannt. Er hat zwei Formen, eine empirische als reiner Positivismus; da muß er auf jedes Wissen verzichten, weil er nur „reine" Erfahrung will, die aber nicht einmal Erfahrung ist — weil man ohne intellektuelle Zuthaten überhaupt keine Erfahrung hat — oder Apriorismus, der zwar die intellektuellen Zuthaten gelten läßt, ihnen aber jede Bedeutung jenseits der Bewußtseinssphäre abstreitet. Hartmann verwendet nun die größeste Mühe darauf, den inneren Widerspruch diesen transcendentalen Idealismus darzulegen, wobei, soviel ich sehe, der Nerv des theoretischen Beweises darin liegt, daß er zeigt, daß unsere Verstandesanlage geradezu widersinnig wäre, wenn dieser Standpunkt gelten würde, der das Leben in einen Traum verwandelt; daher denn auch dieser Standpunkt unvermerkt immer wieder thut, als wäre dieser Traum der Vorstellungswelt für uns wenigstens eine Realität. Diese Ausführungen v. Hartmann's verdienen die allerernsteste Beachtung. Nachdem er die genannte Ansicht als theoretisch un-

haltbar und praktisch im sittlichen und religiösen Interesse gänzlich unbrauchbar erwiesen hat, weil das sittliche Leben nicht mit Illusionen zu thun haben will und ein eingebildeter Gott verschwindet, sobald ich mir die Illusion klar mache, geht er dazu über, den inkonsequenten transcendentalen Idealismus zu besprechen. Zunächst giebt man in diesem Lager zu, es möge ein Ding an sich geben, aber man kenne es nicht und es sei völlig den Wahrnehmungen be- trogen. Dann erkennt man an, das Ich sei dieses Ding an sich, Solipsismus; von da aus wird man weiter zu dem Zugeständniß gedrängt, es gebe nicht nur Ein Ich, sondern viele Geister: Spiritualismus. Diese Geister werden weiter ausgedehnt, indem man auch Thierseelen, Pflanzenseelen &c. anerkennt und zur spiritualistischen Monadologie fortschreitet. Hier ist es möglich, daß man zunächst noch nicht das Aufeinanderwirken der Monaden anerkennen will, dann aber auch ihr geistiges Aufeinanderwirken gelten läßt, und nur noch den transcendentalen Idealismus in der Idealität des Raumes festhält, womit noch aller Naturwissenschaft der Boden entzogen ist. Endlich erkennt man aber auch eine dem Raum analoge Anordnung der Monaden an, also auch ein dem räumlichen analoges Aufeinanderwirken der Monaden, womit der transcendentale Idealismus verschwunden, und man auf den Boden des transcendentalen Realismus übergetreten ist, der allein eine gesetzmäßige Verbindung der Monaden durch ihr raumanaloges oder räumliches Aufeinanderwirken ermöglicht, eben daher auch allein dem praktischen Bedürfnis Genüge leistet.

Was Hartmann unter transcendentalem Realismus versteht, ist zur Genüge bekannt. Er ist der Meinung, daß wir zwar nicht, wie der naive Realismus will, das Ding an sich unmittelbar wahrnehmen, aber doch ein adäquates Bild der Welt gewinnen können. Unsere Wahrnehmung der Weltobjekte ist eine adäquate Erkenntnis der Dinge und die mechanische und teleologische Weltordnung, welch letztere nach ihm unter sittlichem Aspekte als sittliche Weltordnung, unter religiösen als religiösem Heilsordnung sich darstellt, entspricht der wirklichen Ordnung der Welt der Dinge.

In all diesen Punkten vermag ich v. Hartmann beizustimmen,

und kann nur beifügen, daß, auch in dieser Darstellung des Grundproblems im Einzelnen sich eine Fülle origineller Wendungen finden, welche die Lektüre desselben um so anziehender machen, als der Verfasser es in seltenem Maaße versteht, die Einzelerörterungen mit alles erleuchtenden prinzipiellen Gesichtspunkten abzuschließen und eine ansehliche Quantität attischen Salzes seinem Vortrage beizumengen.

Die Ausstände, welche ich zu machen habe, betreffen der Hauptsache nach dieselben Punkte, welche v. Hartmann an meiner Erkenntnistheorie und Metaphysik beanstandet hat. Zunächst bin ich mit ihm vollkommen darin einig, daß die Erkenntnis sich sowohl auf die Sinneseindrücke als auf das Denken stützt. Während er aber das Übergewicht auf die Sinneseindrücke auf den Zwang, welchen wir im Gefühle erfahren, legt, und demgemäß der Induktion den Vorzug giebt, schreibe ich dem Denken eine größere Bedeutung zu. Nicht als ob ich die Sinneserfahrung in Denken auflösen wollte. Nur das meine ich, daß die letzte Stütze der Gewißheit in der Denknotwendigkeit ruht. Der Zwang, welchen ich im Gefühle empfinde, kann ebensogut von innen wie von außen kommen. Dasselbe Gefühl des Zwanges habe ich im Traume, bei Hallucinationen u. dergl. Ich kann dieses Gefühl des Zwanges verschieden deuten. In letzter Instanz kann ich doch nur deshalb dieses Gefühl des Zwanges auf ein Objekt außer mir beziehen, weil ich mich nicht nur berechtigt, sondern genöthigt weiß, die Kategorie der Causalität hier anzuwenden, ganz im Allgemeinen, weil es ein Widerspruch meiner Organisation wäre, mit Organen ausgerüstet zu sein, welche mich nöthigen, eine Außenwelt im Sinne des transcendentalen Realismus anzunehmen, während in Wahrheit Alles nur ein Traum wäre. Im Grunde erkennt auch Hartmann an, daß die Brücke zur transsubjektiven Welt durch die Kategorie der Kausalität geschlagen wird. Die Geltung der Kausalität im transsubjektiven Sinne ruht doch auf der Anerkennung, daß das absolut Widersprechende nicht sein kann und daß das, was ich nothwendig als so seiend denken muß, auch so ist, daß also, wenn ich etwas als kausal denken muß, es auch wirklich kausal sei. Da-

durch ist nicht ausgeschlossen, daß es in der Wirklichkeit in gewisser Hinsicht Widersprechendes geben kann, nur muß sich von höherer Betrachtung der Widerspruch lösen lassen. Kann es einen absoluten Widerspruch geben, so ist mein Denken in seinem Grundgesetze alterirt und ich kann nicht mehr die Denknotwendigkeit für die Erkenntniß der Wirklichkeit verwenden. Das Vertrauen auf mein Denken muß dann der Skepsis Platz machen. Damit will ich nicht in Abrede stellen, daß um die Kategorie der Causalität im transsubjektiven Sinne in berechtigter Weise anzuwenden, bestimmte Merkmale der sinnlichen Erfahrung vorhanden sein müssen. Aber auch hier wird der letzte Grund meiner Gewißheit die Reflexion, welche sich auf die Unmöglichkeit des Widerspruchs stützt, sein müssen (erkenntnistheoretisch genommen). Ich sage mir, wenn meine normal fungirende sinnliche Organisation in mir den Eindruck eines Zwanges hervorruft, habe ich das Recht auf eine transsubjektive Ursache dieses Zwanges zu schließen. Wäre das nicht der Fall, so wäre meine Organisation widerspruchsvoll angelegt.

Ich halte es für sehr wichtig, diesen Punkt zu betonen, sowohl im Interesse der Wahrheit der äußeren Erfahrung als auch im Interesse der Regulirung des Erkenntniswertes der inneren Erfahrung. Hier wird sehr viel unter der Flagge der Erfahrung eingeschmuggelt, das auf Erkenntniswerth — ausgenommen als psychologisches Phänomen — keinen Anspruch erheben kann; ich erinnere nur an das religiöse Gebiet. Soll dieses der Erkenntnis zugänglich sein, so habe ich zur Entscheidung der Frage, ob dieser Erfahrung ein transcendentales Element zu Grunde liege, zuletzt kein anderes Kriterium als dieses, ob diese Erfahrung nach den Gesetzen des Denkens mich zu einer solchen Annahme zwingt.

Ein zweiter Punkt hängt hiermit zusammen, da Hartmann der Induction den Vorzug giebt, so ist es völlig konsequent, wenn er alle Gewißheit auf hohe oder die höchste Wahrscheinlichkeit reducirt. Ich will ihm gern zugestehen, daß es mißlich ist, von Graden der Gewißheit zu reden, daß Gewißheit = 1 ist. Aber ich muß dann um so mehr darauf beharren, daß irgend etwas als

schlechthin gewiß angenommen werden muß. Alles übrige Wissen mag sich dann in dem Maaße der Gewißheit annähern, als es mit diesem letzten Urgewissen in notwendigem Zusammenhange steht; daß in letzter Beziehung unendlich viele Nüancen da sind, stelle ich natürlich nicht in Abrede. Erkenne ich aber nicht irgend ein solches letztes an, das gewiß ist im vollen Sinne des Wortes, so fehlt das Fundament, auf das ich bauen kann und ich bin zweifellos der Skepsis verfallen. In der That erkennt auch Hartmann den transsubjektiven Charakter der Kategorien, insbesondere den des Dinges an sich und der Causalität als gewiß an. Soll ich diesen wieder bezweifeln, wo ist denn die Norm der Gewißheit? Im Gefühl des sinnlichen Zwanges? Ist dieses Gefühl nicht gerade in dem Punkt, auf den es ankommt, daß es uns einen transsubjektiven Schluß gestatte, wieder dem Zweifel unterworfen. Und wird nicht dieser Zweifel doch nur gehoben durch die Reflexion, daß unsere Organisation widerspruchsvoll wäre, wenn man hieran zweifeln dürfte? Das schließt natürlich nicht die Prüfung jedes einzelnen Falles aus. Aber wenn man nicht im Allgemeinen jene Reflexion anerkennte, hätte es keinen Sinn, den einzelnen Fall zu prüfen, wo es doch am Ende nur darauf ankommt, zu untersuchen, ob der allgemeine Grundsatz hier seine Anwendung finde. Kurz, ich muß voraussetzen, daß wie ich das Bedürfniß habe zu erkennen, so die Welt erkennbar sei — wobei noch offen bleiben kann, wie weit. Der subjektive Idealismus läßt sich nur dadurch überwinden, daß man zeigt, das vorstellende Subjekt sei seiner Natur nach für die Wechselwirkung mit der objektiven Welt bestimmt: die Sinnenerfahrung durch ihren Zwangscharakter, der in sich widersprechend wäre, wenn er nicht auf die Wirkung eines Dinges zurückzuführen wäre, die Kategorieen durch ihre eigenthümliche Beschaffenheit: d. h. das Denken weisen notwendig über das Subjekt hinaus. Dieses „notwendig" ist aber selbst wieder nur zunächst „denknotwendig". Dieser Satz muß Gewißheit haben. Sonst habe ich keinen Grund, die Skepsis abzulehnen. Daß Hartmann dies nicht rückhaltlos zugiebt, hat teilweise seinen Grund in seiner Auffassung des absoluten Willens, den er dem Erkennen

überordnet und der seiner Willkür gemäß die Welt aufheben könnte, so daß nichts wäre, also auch nichts zu erkennen. Die Vernunft ist für ihn eben nur relativ, nur wenn eine Welt ist, nur hypothetisch.

Ein weiterer Punkt, der mit dem Gesagten zusammenhängt, ist die Meinung, die ich grundsätzlich am meisten beanstanden muß, daß die Aktionen des Denkens alle unbewußt seien und das Bewußtsein nur der passive Spiegel unbewußter Vorgänge. Die Passivität des Bewußtseins würde am ehesten zutreffen bei einer materialistischen oder rein sensualistischen Erkenntnistheorie. Wenn man aber unbewußte Schlüsse anerkennt, eine unbewußte Aktivität der Denkfunktion, so folgt daraus nicht nur nicht, daß alles Denken unbewußt sei, sondern in Wahrheit muß man sagen, der Zweck des Denkens, nämlich zu erkennen, wäre vollkommen verfehlt, wenn alles Denken unbewußt wäre. Man kann auch nicht sagen, daß das Resultat des Denkens erst zum Bewußtsein komme, die Produktion aber unbewußt sei. Vielmehr macht man auch die Produktion selbst in der Erkenntnistheorie zum Gegenstand des Erkennens. Wollte man nun sagen, auch da sei es nur das Resultat einer unbewußten Denkaktion, welche sich eben auf den Denkvorgang selbst richte, das sich im Bewußtsein spiegele, so ist es doch auch so schon auffallend, daß die unbewußte Aktion bewußt werden kann. Aber dazu kommt vor Allem das: Ich weiß; nicht irgend ein Wissendes weiß in mir; und ich weiß bewußt, wenn ich mir bewußt bin etwas wissen zu wollen, wenn ich meine Aufmerksamkeit darauf richte. Mein Ich ist nicht bloß ein Objekt der Denkfunktion neben anderen; wenn mein Ich mir nicht bewußt ist, weiß ich nicht, erkenne ich nicht. Hartmann scheint den Begriff Bewußtsein in ganz verschiedenem Sinne zu nehmen. Sein „Unbewußtes" ist dabei „hellsehend". Ist denn ein vollkommen teleologisch bestimmtes Hellsehen wirklich vollkommen unbewußt? Was ist denn Bewußtsein? Selbstbewußtsein? Aber das „Selbst", das „Ich" soll ja doch nur ein Objekt unter den übrigen sein. Es ist in der That dieser Punkt in der Hartmann'schen Philosophie dunkel. Das Erkennen ist nicht ein Prozeß, der unbewußt vor

sich geht und sich im passiven Bewußtsein abspiegelt. Das Erkennen ist sogut wie irgend eine andere Aktion bewußte — methodische Thätigkeit, die Erkenntnis ist Resultat eines bewußten Wissen-wollens, eines energischen Handelns des Ich. Es ist vollkommen richtig, daß die natürliche Anlage des Erkennens eine unbewußte ist, daß sein erstes Stadium, daß seine primitiven Funktionen großenteils unbewußt vor sich gehen. Aber eben dies ist ja das Charakteristische des menschlichen Erkennens, daß es als Aufgabe in das Auge gefaßt wird, daß der Mensch erkennen will, daß er immer mehr den ganzen Prozeß des Erkennens zu einem bewußten macht, von dem er sich Rechenschaft geben kann und dessen erkannte Gesetze er benutzt, um methodisch bewußt zu erkennen. Erkennen ist nicht bloß eine unbewußte Funktion, Bewußtsein nicht bloß ein passiver Spiegel, sondern das Erkennen ist bewußte Thätigkeit eines erkennenwollenden selbstbewußten Ich. Das Bewußtsein ist nicht bloß passives Produkt, sondern es ist auch aktiver Produzent, oder besser ausgedrückt, das Ich ist nicht bloß in unbewußtem Zustande aktiv, sondern auch im bewußten und nicht bloß im bewußten Wollen, sondern auch im Erkennenwollen. Kurz: man kann sagen, durch das Erkennen werde vorher nicht Bewußtes oder Unbewußtes in das Bewußtsein erhoben. Aber daraus kann man weder den Schluß ziehen, daß der Akt des Erkennens stets unbewußt sei, noch den, daß das Bewußtsein stets passiv sei. Man kann nicht das Bewußtsein von dem Ich so losreißen, wie Hartmann möchte. Das Ich ist bewußt und bewußt thätig auch im Akte des Erkennens; ich weiß, daß ich erkenne, daß ich erkennen will, und wenn ich ereknne, bin ich aktiv mit Bewußtsein. Man kann das nicht auseinanderreißen, ohne den phylologischen Thatbestand zu irritiren. Das wird indeß noch deutlicher in seiner Tragweite, wenn wir die metaphysische Position hinzunehmen.

Es ist gewiß vollkommen homogen, wenn Hartmann die Art des Erkennens als unbewußt, hingegen das Bewußtsein als passiv bezeichnet und metaphysisch als die Basis des Ich nur eine Summe von Funktionen des Unbewußten anerkennt. Er kennt nur Eine Substanz und deren Funktionen. Eben daher tadelt er mich, daß

ich relativ selbständige Substanzen anerkenne, die ich dann doch wieder von einer absoluten Substanz abhängig setze. Diese meine Ansicht ist auch von anderer Seite mehrfach bestritten worden.*) In der Schrift, welche ich eben bespreche, scheint Hartmann einer realistischen Monadologie, wie ich sie im Grunde beabsichtige, mehr Recht zuzuerkennen. Er ist geneigt, vom erkenntnistheoretischen Standpunkt sie zu billigen, wenn er ihr auch metaphysisch nicht zustimmt. Es handelt sich, wie mir scheint, im Grund dabei um die Selbständigkeit der endlichen Wesen, teils gegen das absolute, teils gegen einander. Ich bin der Meinung, daß die Theorie vom Alleinen der erfahrungsmäßigen Selbständigkeit der Individuen, besonders im Gebiete der Ethik der Zurechnung nicht gerecht wird und nicht gerecht werden kann. Ist der Geist nur eine gewisse Kombination von Funktionen des Absoluten, so ist er nichts für sich Seiendes, auch nicht im relativen Sinne; sein für sich Sein ist dann Täuschung; andererseits ist ein Absolutes, das sich in eine solche Fülle von Funktionen spaltet, auch wieder kein Absolutes, wie denn Hartmann das auch insofern indirekt zugiebt, als eigentlich der normale Zustand seines Absoluten das absolut quiescirende Sein ist. Die Stärke seiner Metaphysik glaubt er übrigens hauptsächlich darin zu finden, daß er den empirisch gegebenen im Grunde schlechten Zustand der Welt durch diese Metaphysik am besten glaubt erklären zu können, durch einen gierigen Willen, in dessen Dienst die Vernunft sei, um sein Wollen im Bewußtsein abzuspiegeln. Allein die pessimistische Weltbetrachtung ist doch mehr Sache der Stimmung. Betrachtet man die Welt unter dem Aspekt, daß nicht das Bewußtsein bloß passiv ihren Zustand abspiegelt, daß vielmehr die Zweckbegriffe, insbesondere die ethischen durch Thätigkeit zu realisiren sind, daß erst die bewußte ethische Thätigkeit die Welt vollenden soll, so ist es durchaus natürlich, daß sie noch nicht vollkommen ist und ihre Unvollkommenheit, sobald sie in das Be-

*) Vgl. die Recensionen meiner Schrift: Das menschliche Erkennen von Lipsius, Ziegler, Pfleiderer.

wußtsein tritt, ist ein Sporn zu ihrer Vervollkommnung.*) Die Frage bleibt schließlich immer die, ob die Idealbildung eine Gültigkeit realer Art hat, oder ob sie nur aus einem leeren Wunsche hervorgeht, ob die Ideale nur eudämonologisch oder ob sie in sich vernünftig und notwendig und darum zu realisiren sind oder nicht. Man kann auch die Erkenntnistheorie nicht abschließen, wenn man nicht ein Ideal des Erkennens zugiebt, das Anspruch auf Verwirklichung hat und dem man sich annähert, ein Ideal, das im engsten Zusammenhang mit dem religiösen und ethischen Bestand ist. Es ist nicht der Zweck der unbewußten Funktionen sich im Gefühl, und zwar in überwiegenden Unlustgefühlen, die im klaren Bewußtsein ihren Höhepunkt erreichen, abzuspiegeln, damit durch die so gewonnene Erkenntnis seiner Unlust der Wille quiescirt werde. Vielmehr sind ein vernünftiges Handeln und bewußtes Erkennen Thätigkeiten des Ich, welche als Selbstzwecke von einem Gefühle begleitet werden.

Wie ich die Thätigkeit des Ich als bewußte und eben deshalb auch das Ich als selbständige Kausalität, von der eine eigene Wirkung ausgeht, betrachten muß, so scheinen mir auch die sogenannten materiellen Substanzen selbständige Kraftcentren zu sein, die in Wechselwirkung stehen, wobei näher zu unterscheiden ist zwischen solchen Wesen, die überwiegend kausal sind und solchen, die in Wechselwirkung stehend überwiegend äußeren Einwirkungen ausgesetzt sind; in welchem Maße das Eine oder Andere der Fall ist, wird von der ursprünglichen Kraft der Substanzen abhängen. Mir scheint es, daß nur eine Metaphysik, die in solcher Begrenzung die Selbständigkeit der Welt anerkennt, zum Verständnis der Welt beiträgt, weil einmal die Erfahrung uns doch gerade eine relative Selbständigkeit der Einzel-

*) Hartmann kennt diesen Standpunkt zwar auch, eignet ihn sich aber an, nicht weil er im Grunde der ästhetischen vor der ethischen Weltbetrachtung den Vorzug giebt und Alles eudämonologisch betrachtet. Denn nur weil die Welt nicht das gewünschte Glück liefert, soll man auf sie verzichten oder an ihr — in Wahrheit nach dem letzten Aspect — an ihrer Zerstörung arbeiten.

wesen überall zeigt, weil sodann die Ethik selbständiges Handeln oder Verantwortlichkeit fordert *), weil endlich die Frömmigkeit im Wesentlichen darauf dringt, durch das fromme Bewußtsein auch eine Stärkung der eigenen Kraft zu erfahren, unbeschadet der universalen Tendenz wahrer Frömmigkeit und Sittlichkeit.

Meine Differenz von Hartmann in diesem Punkt ist in der Philosophie schon vertreten in dem Gegensatz zwischen Cartesius und Spinoza und wieder Spinoza und Leibnitz. Spinoza sagt: es kann nur Eine Substanz geben und Hartmann mit ihm — und beide haben Recht, wenn sie Substanz in dem Sinne nehmen, in welchem sie das Wort nehmen. Aber Beide übersehen, daß die Kategorie von Substanz und Accidens auf das Verhältnis des Absoluten zur Welt anzuwenden nicht ausreicht. Soll nicht der Weltprozeß theoretisch oder praktisch Schein sein, so müssen die Weltwesen Realitäten sein, welche, obgleich ewig **) von der absoluten Substanz und ihrer Aktion getragen, doch eigene Kausalität haben. Mag man solche Wesen Substanzen nennen oder nicht; darauf kommt es nur an, daß sie nicht lediglich Aktionen des Absoluten sind, sondern Produkte der ewigen Aktion des Absoluten, welche selbst wieder Causal sein und in Wechselwirkung stehen können, wie denn auch Hartmann es gar nicht vermeiden kann, die Kategorie der Kausalität auch auf endliche Wesen anzuwenden. Dazu aber brauchen sie eine Art des Fürsichseins, (oder Ansichseins, wenn man dem Geiste nur Fürsichsein zuschreiben will) die für ihre eigentümliche Aktivität die Voraussetzung ist. Funktionen des Absoluten haben aber eine solche Selbständigkeit nicht, wie sich denn auch in der That schon bei Spinoza zeigt, daß, sobald er die Welt betrachtet, die modi eine ganz ungeahnte Selbständigkeit erhalten.

Von diesen äußerst schwierigen Punkten abgesehen kann ich in Bezug auf die oben besprochenen erkenntnistheoretischen Darlegungen Hartmanns nur wiederholen, daß sie die größeste Beach-

*) Womit ich übrigens nicht dem Indeterminismus das Wort reden will.

**) Hartmann hat mich falsch verstanden, wenn er mich zu den Deisten zählt. Ich nehme nicht an, daß je die absolute Aktion pausire; sie ist ewig und allgegenwärtig, d. h. aktiv, nur nicht in den Formen von Raum und Zeit.

tung verdienen und hoffentlich dazu beitragen werden, den ebenso gedankenarmen wie aufgeblühten skeptischen Kriticismus und kritischen Skepticismus, den heutzutage die deutschen Spatzen von den Dächern verkünden, zu überwinden.

Königsberg i. Pr. **Dorner.**

J. Thikötter: Das Verhältnis von Religion und Philosophie. Vortrag Bremen, W. Valett u. Co., 1888. 42 S.

Eine kurze Darlegung der in der Schule Albrecht Ritschls geläufigen Redewendungen. Die Religion will ein praktisches Bedürfnis befriedigen, Hülfe für physische und moralische Not bei höheren Mächten suchen lehren. Die Philosophie, die im Erkenntnistriebe wurzelt, kann ihre Problem nicht lösen, liefert keine Erkenntnis, ist im besten Falle eine erhabene Dichtung; nur die Naturwissenschaft bietet wirkliche Erkenntnis. Christi Verkündigung ist in den vier Evangelien und den Briefen der Apostel frei von aller Philosophie, Theologie und Dogma; aber bald nachher beginnt die Entartung durch Vermischung der christlichen Heilswahrheit mit griechischer Philosophie, die vielleicht behufs der Verbreitung des Christentums nötig war, aber vielfach das Welterkennen an die Stelle der praktisch religiösen Fragen setzte. Auch die Reformation hat daran nichts gebessert. Die Philosophie hat seitdem das Christentum in natürliche Religion verwandelt oder Skepsis oder Religionslosigkeit großgezogen. Erst Kant hat das einigermaßen gebessert, indem er das Transcendente als unerkennbar nachwies, aber dafür die Vernunftideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit rettete, freilich ohne dem Offenbarungsgehalte des Christentums und den Bedürfnissen des Herzens gerecht zu werden. Die Philosophie soll durch die Religion nicht geknechtet, nicht vernichtet werden, — wie gnädig! — hat sie doch sogar bei vielen den Sinn für das Ewige erweckt; man mag auch ferner Plato und Aristoteles, Spinoza und Hegel lesen wie Homer und die Tragiker! aber für die Religion soll keine Anleihe bei der Philosophie ge-

macht werden. Person, Wort und Wirken Christi genügt. Würde auch die Glaubwürdigkeit der Berichte über ihn erschüttert, so würde doch die Glaubensgewißheit im Herzen fest begründet bleiben, wenn man nur an der Welt der ethischen Werte festhält. — Alles sehr schön gesagt, und allmählich auch ziemlich bekannt. Wir erwiedern: Verachtet nur Vernunft und Wissenschaft, und der Jesuit hat euch unbedingt. Ein widerwärtiger theologischer Positivismus ist die Konsequenz, der den Gedanken flieht und die Thatsache stumpf anbetet, der Begriffe meidet und dem Gefühlsbrei des Herzens sich ergiebt. Wenn die Welt der ethischen Werte kein Philosophiren ist, so ist sie eine gedankenlose Redensart; wenn die religiöse Verkündigung sich nicht auf philosophisch geläuterte Begriffe stützt, so bleibt ihr nur der stumpfe Wahn des Pöbels und die heuchlerische Sentimentalität einer herrschsüchtigen Priesterkaste übrig. Diese Herren machen allerdings keine Anleihe bei irgend einer Philosophie und stehen gar nicht in dem Verdachte, Plato oder Spinoza oder sonst einen dergleichen gelesen zu haben. Den Thatsachen schlagen sie dreist in's Gesicht; denn daß keine Schrift des Neuen Testaments von griechischer Philosophie unberührt geblieben ist, daß Johannes und Paulus unter direkter Einrichtung der philosophischen Spekulation ihrer Zeit stehen, kann nur leugnen, wer auch die Sonne um Mittag wegzudisputiren bereit ist. Die Religion, die für praktische Nöte Hilfe bei eingebildeten höheren Mächten sucht, ist gemeiner Aberglaube und steht in gleichem Range mit den Sympathiemitteln für Krankheiten. Für „die beschränkten Mittel des menschlichen Erkennens" giebt es keinen besseren Beweis, als daß Ausführungen wie die in dieser Schule üblichen überhaupt gemacht werden können und ihren Anhang finden.

Friedenau. **Adolf Lasson.**

D. Emil Reich: Schopenhauer als Philosoph der Tragödie. Eine kritische Studie. Wien. Verlag von Karl Konegen. 1888. 139 Seiten.

In vier Abschnitten sucht diese Schrift folgende vier Fragen zu beantworten: 1. Was ist die Tragödie? 2. Was will die Tragödie

bewirken? 3. Durch welche Mittel erreicht die Tragödie ihren Zweck? 4. Welche Bedeutung besitzt sonach die Tragödie? — Diese Schrift will eine Art Einleitung sein zu einem umfassenden Werke über die Tragödie, das D. Reich später zu liefern gedenkt. An der Hand einer Kritik von Schopenhauer's Theorie der Tragödie spricht der Verfasser seine Grundansichten über das Tragische aus. Die Kenntnis Schopenhauer's als eines Philosophen und Ästhetikers wird in der Schrift vorausgesetzt. Schon Siebenlist hat ein umfangreiches Buch geschrieben über Schopenhauers Philosophie der Tragödie. D. Reich will mehr kritisiren, als darstellen. Der Verfasser zeigt genügende Vertrautheit mit der Tragödienlitteratur alter und neuer Zeit, sowie auch mit der philosophischen Theorie des Tragischen von Aristoteles an bis auf die Gegenwart. Der Verfasser ist Theist, vielleicht mit katholisierender Färbung, wenn es erlaubt ist, aus einer Billigung des Priestercölibats, die im Buche vorkommt, diesbezügliche Schlüsse zu machen. Verfasser glaubt also offenbar an eine Vergeltung im Jenseits, obgleich er dies nur verschämterweise zugiebt. Seine Ansicht ist also im Ernste nicht die, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei. Es bleibt daher inkonsequent, wenn der Verfasser doch von der Weltanschauung des tragischen Dichters und somit auch von der Tragödie verlangt, daß in ihr Schuld und Sühne sich vollständig decken. Solange freilich D. Reich nicht selber tragischer Dichter wird, kommt ihm dieser Widerspruch nicht schlimm vor; denn was er, der Philosoph von der Weltanschauung des Dichters erwartet, braucht er ja selbst nicht als richtig zu acceptiren! Eine einheitliche Weltanschauung wird dem D. Reich auf diese Weise nicht gelingen und darum werden seine Theorien das sicherste Kriterium strenger Wissenschaftlichkeit, nämlich Logik, entbehren müssen. Soviel über D. Reich's Grundstandpunkt. Sein ästhetischer Standpunkt ist der, daß er auf Gehalt ebensoviel gibt als auf Form. Ja er neigt sich da und dort mehr zur Herbert'schen Schule, die auf die Form soviel hält. Wie jedoch Verfasser sich die Sache genauer denkt, wird nicht recht klar. Was genauer nun die Stellung Reich's in der Tragödienfrage betrifft, so betont er gegenüber

Schopenhauer besonders die Forderung, daß die Tragödie ein harmonisches Kunstwerk sei, worin ein schöner Schein in künstlerischer Form vorgetragen wird. Also die Tragödie soll ein ernstes, aber schönes Spiel sein. Die Versöhnung soll liegen in der willigen Anerkennung der sittlichen Weltordnung, gegen die der tragische Held übermütig und vergeblich gestritten. Die „sittliche Weltordnung" d. h. die stets eintretende Bestrafung der Selbstüberhebung mächtiger Charaktere, ist aber im Sinne des Verfassers selbst wieder nur eine Kunstform, eine für die Tragödie notwendige Form sich die Welt vorzustellen, nicht eine für den Zuschauer selber notwendige Lebensansicht. Also die der Tragödie, wie bei der Musik der Contrapunkt, zu Grunde liegenden Ideen sind keine Wahrheiten im wissenschaftlichen Sinn, sondern nur fingirte Annahmen, für die Kunstform der Tragödie als eines harmonischen Kunstwerks notwendig, aber weiterhin eventuell von keinem Belang. Das ist aber der rein formalistische Standpunkt; die Tragödie, so aufgefaßt, wird nur ästhetisch, nicht auch ethisch ergreifend wirken. Armer Schiller! Du hast im Don Carlos Dein Pulver umsonst verschossen! Ein Seher und ein Heros der Freiheit wolltest Du sein Deinem Volke! Du vergaßest, daß Deine Tragödien nur formale Kunstwerke mit fingirten Grundgedanken hätten sein sollen. — Der Leser sieht, daß der formal ästhetische Standpunkt, zumal auf die Tragödie angewendet, nicht mein Geschmack ist; sicher ist, daß es auch nicht nach dem Geschmacke der großen Dichter war.

So schön alle die Citate sind, die in dem Buche stehen, und so zahlreich, daß das Buch einer Wiese im Frühjahr gleicht, in der man vor lauter scheckigen Blumen kein Gras mehr sieht: das Buch hat mir den Eindruck hinterlassen, daß man mit inkonsequenten Voraussetzungen, mit schwankenden und schließlich der Formal-Ästhetik in die Hände fallenden ästhetischen Ansichten, mit Dutzenden von Autoritäten aus aller Herren Ländern doch nicht eine großartige, tiefbegründete und der Hauptsache nach konsequent durchgeführte Weltanschauung umstoßen kann; ja nicht einmal an einem Teile derselben rütteln kann. Dazu gehören andere Hebel,

um Schopenhauer's Philosophie aus den Angeln zu heben. Nach meiner Ansicht beschreibt Schopenhauer mit ergreifender Wahrheit die Wirkung großer Tragödien auf ernste Naturen, welche die Weltgeschichte kennen und ein warmes Herz für das Ringen der Edelsten sich bewahrt haben und die darum im tieferen Sinne des Wortes mitleiden und mitsterben mit den großen Unglücklichen. Warum will man dem tiefen Geiste verwehren, da Welträtsel zu ahnen, wo oberflächliche Geister nur ein anregendes Spiel zu sehen vermögen? D. Reich behandelt Schopenhauer mit spielender Leichtigkeit, fertigt ihn ab fast wie einen Schulknaben, der einen schlechten Aufsatz gemacht hat. Schopenhauer hat aber in seiner Weise doch Recht, wenn er sagt, daß im Ganzen der tragische Held unschuldig falle, eben sofern er ein endliches Geschöpf ist. Der Versuch D. Reichs, das Gegenteil zu beweisen, was eigentlich den größeren Teil des Büchleins ausmacht, gelingt nicht. D. Reichs Buch enthält indeß nebenher eine Reihe anregender Gedanken und kann als Einführung in die Probleme der Tragödientheorie immerhin dem empfohlen werden, der stets selber zu denken sich vorbehält.

Stuttgart. D. **Adolf Brodbeck.**

Julius Döderlein: Philosophia divina. Gottes Dreieinigkeit bewiesen an Kraft, Raum und Zeit. Erlangen, Ed. Besold, 1889, X u. 102 S.

Scholastiker, wie Albert der Große, Thomas von Aquino, Duns Scotus, waren der Überzeugung, daß die natürliche Vernunft von sich aus nicht zur Erkenntnis der göttlichen Trinität und anderer übernatürlicher Wahrheiten gelangen könne. In noch engere Schranken hat die neuere Philosophie zufolge der Kritik der Vernunft das Vermögen der letzteren einschließen zu müssen geglaubt. Anderer Ansicht bezüglich des menschlichen Erkenntnisvermögens ist der Verfasser vorliegender Schrift, welche obschon unter dem Titel einer Philosophia divina doch lediglich mittelst der ratio naturalis oder, wie es lautet, „allein dem gemeinen Verstande folgend durch die einfache Frage nach unseren ersten notwendigen Gedanken zur sonnenklaren Erkenntnis" der göttlichen

Dreieinigkeit führen will. Der Beweis soll ruhen auf dem Satze daß „Etwas ist", ein Satz, dessen Gewißheit uns vom „Gefühl" eingegeben werde. Daran schließt sich die Behauptung, daß es ein Erstes geben muß, das Erste aber wird näher bestimmt als, das Eins, das Eins wieder gedeutet als „das bekannte unsichtbare Wesen, welches wir überall finden und um uns haben, das alles was ist in sich schließt und zu einer Einheit zusammenfaßt", und dies Wesen endlich erklärt als der Eine oder als die lautere, vollkommene Person d. i. als Gott. Gleichwie nun das Erste das Eins ist, so soll das Eins notwendig drei Eins sein, und wie das Eins der persönliche Gott ist, so ist dem V. dieser Eine notwendig drei Einer oder drei gleich ebenbürtige Personen: denn da alles drei Größen hat, nämlich Kraft, Raum und Zeit, Eins aber alles ist, so ist Eins Kraft, Raum und Zeit, und demgemäß ist Gott selber als das vollkommene Eins die Kraft oder Allmacht, der Raum oder der Himmel aller Himmel und die Zeit oder die Ewigkeit, also drei Eins; ja der Eine ist drei Einer oder drei Personen, sofern die Kraft der alles ausdenkende Denker, der Raum der alles nachdenkende Gedanke, die Zeit das alles durchdenkende Denken ist, während als letzter Grund der Einheit die Liebe sich bethätigt. So glaubt der V. die christliche Lehre von Gottes Wesen wissenschaftlich bewiesen und klarer, tiefer, fester als bisher den Grund zu einer exakten Theologie gelegt zu haben. Auch wird jedermann des V.'s Liebe zur Wahrheit, die ihn zu so schwierigen Untersuchungen treibt, und seinen Aufwand von Scharfsinn nicht gering achten. Allein der angebliche Beweis ist weder ein rein rationaler, da der V., um von dem unbestimmten Etwas zum Geist oder persönlichen Gott und von da zur Dreieinigkeit zu gelangen, anderweitige Anlehen machen muß (vergl. S. 38, S. 81), noch kann der Beweis vor einer Denklehre bestehen, welche findet daß Raum und Zeit Daseins-Formen sind, der Begriff von Kraft aber eine Bestimmung nicht der Form, sondern des Wesens ist, überdies Raum und Zeit so wenig die einzigen Daseinsformen sind als Kraft die einzige Wesensbestimmung ist, die vermeintliche Trias ebenbürtiger Mächte also, mit welcher der V. operiert, hinfällig

wird, wie denn auch in der Erklärung, die der V. vom Denken giebt, die bildende Thätigkeit und das Denken des Bildes vermischt sind. Demgemäß sind es zweierlei Wissenschaften oder zwei Seiten Einer Wissenschaft, deren Ungenüge hier in die Augen fällt: einmal die formale Logik, welche wissen sollte, was Denken ist im Unterschied von den anderen psychischen Funktionen, und welche hinwieder das System der immanenten Formen des Denkens zu überschauen imstande wäre, also daß sie nicht Begriffe wie Kraft einerseits und wie Raum und Zeit andrerseits zu einem Analogon der göttlichen Trinität zusammenzufügen gestattete; zweitens eine Erkenntnislehre, welche die mit dem Denken zur Gotteserkenntnis zusammenwirkenden Faktoren angeben könnte und insbesondere das Verhältnis des Wissens zum Glauben zu würdigen vermöchte. Indeß fallen diese Mängel dermaliger Wissenschaft nicht dem V. zur Last, dessen Beruf einem anderen Gebiete zugewendet ist, sondern sie bilden ein Problem, das zu lösen für die Philosophen vom Fach eine würdige Aufgabe wäre.

Erlangen. **Rabus.**

D. Richard Jonas: Grundzüge der philosophischen Propädeutik. Vierte Auflage. Berlin 1888. R. Gärtner's Verlag. 28 Seiten.

Die vierte Auflage dieses Schriftchens ist im Ganzen der dritten Auflage gleich. Der Verfasser hat jedoch einige von Fachmännern gegebene Winke in der neuen Auflage befolgt. Die zwei ersten Drittel der Schrift nimmt die Logik in Anspruch; das letzte Drittel spricht über die Psychologie. Die Kürze des Büchleins ist jedenfalls ein hoher Vorzug desselben. Doch ließe sich innerhalb des gleichen Rahmens wohl noch Manches sagen, was zur Propädeutik gehört, so besonders über die Classifikation der Wissenschaften, über den Unterschied von theoretischem und technischem Wissen, von Philosophie und stofflichen Wissenschaften, von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften', alles nur kurz. Raum ließe sich leicht schaffen durch Weglassung von Kant's ja ohnedies fehlerhafter Kategorientafel, durch kürzere Fassung der Lehre von Partition und Division. Auch der Rest mittelalterlicher

Schullogik, der im Büchlein noch steckt, könnte füglich durch modernere Logik ersetzt werden; so z. B. durch Einführung der so instruktiven Kreiszeichnungen. Mehr Einheit käme in das Ganze, wenn die Psychologie vorangestellt wäre, als Einleitung in die Logik und dem entsprechend als eine Art Erkenntnistheorie gestaltet würde, dadurch daß z. B. gefragt würde: was leisten die Sinne, was die geistigen Faktoren zur Hervorbringung objektiven Denkens. An den Schluß des Ganzen käme dann die Klassifikation der Wissenschaften. So wie das Büchlein einmal ist, läßt sich wenig darüber sagen. Der Begriff „synthetisch“ wird vielleicht besser ganz unterdrückt zu Gunsten des klareren Wortes: genetisch. Auf Seite 13 ist die Disjunktion nicht ganz richtig: Außer rechten, spitzen und stumpfen Winkeln gibt es bekanntlich auch noch die gestreckten und überstumpfen. Unklar ist Seite 16 unten; die Erklärung von P, M, G sollte vor a) b) c) kommen. Die Satire des Persius schenke ich dem Verfasser gern; lieber Seite 19 etwas mehr über Induktion sagen; z. B. daß oft ein einziger Fall genüge, um einen allgemeinen Schluß zu erlauben, so wenn Eine Farbe des Spektrums auf Bewegung reducirt sei, die Reducirbarkeit aller auf Bewegung erschlossen werden dürfe. Ferner sollte mit einem oder zwei Sätzen geredet werden von dem so wichtigen Gesetz der Zurückführung auf das Absurde.

Stuttgart. D. **Adolf Brodbeck.**

August Riemann: Die Erziehung des Menschengeschlechts. Eine philosophische Betrachtung. Dresden und Leipzig. E. Pierson's Verlag. 1889. 345 Seiten.

Dieses Buch redet in drei Kapiteln von Körper, Seele und Geist; sodann von Mensch und Gott; und zuletzt von der Natur des Menschen. Um einen noch deutlicheren Begriff vom Inhalt zu geben, will ich die wichtigsten Punkte nennen: Ähnlichkeit zwischen Thier und Mensch, Instinkt beim Menschen, Hunger und Durst, Fortpflanzung, Liebe, Freier Wille, Pflanze und Thier, Pflanzenseele, Die Mutter Erde, Das reine Denken, Seele und Leben, Schwierigkeiten des Materialismus, Die Seele keine Funktion des

Körpers, Plato's Phaidon, Das Lernen ein Wiedererinnern, Es giebt Seiendes, Die Ideen, Die Seele ist unsterblich, Es giebt Geistererscheinungen, Buddhismus, Seelenwanderung, Wiedergeburten, Die 7 Grundtheile des Menschen. All' das gehört zum ersten Kapitel. Sodann zweites Kapitel: Verschiedenheit religiöser Anschauungen, Gut und böse, Einheit und Vielheit Gottes und der Welt, Plato's Ideenlehre, Spinoza, Locke, Hegel, Wolf, Kant, Jacobi, Phrenologie ist die eigentliche Philosophie; Nähere Begründung der 35 Grundvermögen der Seele entsprechend den sichtbaren Abteilungen des Hirns und der Hirnschale; hier kommt zuerst der Geschlechtstrieb mit Sitz im kleinen Gehirn, sodann Kinderliebe, Anhänglichkeitstrieb, Kampftrieb, Tätigkeitssinn, Verheimlichungssinn und so fort bis zum Schlußvermögen. Es ist das eine sehr klare und interessante Darstellung der heutigen Phrenologie. Das dritte Kapitel bringt die Fortsetzung, nämlich: Bau des Gehirns, Schädel, Schwierige Praxis der Phronologie, Die Vernunft gestaltet das Gehirn, Physiognomik eine Hilfswissenschaft der Phrenologie, Physiognomik des Aristoteles, die Ernährung ist von seelischer Bedeutung, der Mensch ist von Haus aus eigentlich Pflanzenesser, Buddhistische Entwicklungslehre der Menschheit in sieben Stufen oder Rassen; wir stehen auf der fünften. Ernährung des Genie's, für das Fleischkost zum Wahnsinn führen kann, Gesundheit und Krankheit, Lebensdauer sollte eigentlich bis zu 200 Jahren reichen, die Ignoranz der Ärzte, Protest gegen Vivisektion als roh und wertlos, der Wahnsinn ist Gehirnkrankheit, aber in letzter Linie Schlechtigkeit der Seele, das Christentum und das Fasten, Christus war Essener und Vegetarianer, der Fortschritt der Menschheit, Streben nach Tugend ist Streben nach Wahrheit, Niemand will das Böse, die Erziehung des Menschengeschlechts geschieht durch die göttlichen Ideen, wie dieselben im Gehirn verkörpert sind. — Manche Bücher kann man nicht besser kritisiren, als indem man kurz ihren Inhalt angiebt; so hier. Eine überreiche Fülle von Material ist hier geboten, die Sprache ist klar, der Verfasser ist nicht methodisch geschult, ist aber dafür oft um so origineller. Jeder wird Gewinn aus dem Buche ziehen. Ob aber die Weltanschauung als

Ganzes betrachtet einheitlich ist und ob haltbar, ist eine andere Frage. Der Verfasser ist kurz gesagt: Phrenologe. Daß die Phrenologie mit der Zeit immer mehr wissenschaftlichen Charakter annehmen wird, daran zweifle ich nicht. Es wird mindestens Eine der vielen Methoden sein, das Seelenproblem zu erfassen. Wenn ich nicht irre, wird die Phrenologie aus einer empirischen zu einer historisch-genetischen Wissenschaft sich vertiefen müssen im Sinne Darwinischer Organismen-Entwicklung, wie Wundt teilweise schon thut. Um dem Materialismus zu entgehen, wird vom Verfasser die indische Philosophie herangezogen. Dieselbe ist ja idealistisch, ja romantisch und oft phantastisch. Im Einklang damit wird Plato und Schopenhauer herangezogen, sowie das Christentum; denn daß Indien die Wiege auch für diese Drei ist, weiß man ja jetzt schon ziemlich sicher; haben doch Buddhistische Missionare zu hunderten Westasien und Ägypten überschwemmt zur Zeit Christi und kurz vorher, da ein neuer Chrischnah nach indischer Lehre wieder zu erwarten war. Plato hat seine Ideenlehre in ihrer religiösen Form von Ägypten und in letzter Linie von Indien und daß Schopenhauer ein halber Buddhist war, wie alle sinnlichen und zugleich ideal angelegten Menschen, weiß Jedermann. Insofern ist es nicht übel vom Verfasser, daß er auf Indien direkt loszielt; obgleich er selbst sich dieses Zusammenhangs wohl nicht klar bewußt ist. Aber leider hat Herr Riemann den Buddhismus mit Haut und Haar verschlungen, und darum hat er auch so schwer daran zu dauen; wer an Geistererscheinungen im Ernste glaubt, ist doch wissenschaftlich einfach noch nicht reif. Ebenso wer an Seelenwanderung glaubt. Der Verfasser hat zwar scharfsinnig genug diese Lehren als Consequenz des Unsterblichkeitsglaubens hingestellt; aber letzterer Glaube ist halt auch unsicher. Religion schlechtweg mit Unsterblichkeitsglauben zu identificiren, zeigt Mangel an religionshistorischer Kenntnis. Das alte Testament weiß trotz aller theologischen Künste nichts von der Unsterblichkeit; auch die griechische Religion hat letztere mehr von außen her eingeführt, und jedenfalls spielt derselbe dort keine große Rolle. Wahr ist, was der Verfasser im Widerspruch mit sich selbst öfter behauptet,

daß wahre Frömmigkeit das Leben nach den gottgeordneten Naturgesetzen im weitesten Sinne sei. Der Beweis der Unsterblichkeit selber nach Plato's Phädon ist ein circulus vitiosus, wie jeder Gebildete weiß. Beweisen kann man's nicht, weil's nicht ist; aber wer's glaubt, der läßt sich meist nicht davon abbringen. Das ist meine Ansicht. Ich füge hinzu, daß der Titel des Buches ziemlich unpassend ist; denn kaum ein paar Seiten reden davon, was der Titel besagt. Besser wäre: Phrenologie und Buddhismus; oder: Buddha und Dr. Gall.

Stuttgart. **D. Adolf Brodbeck.**

Joseph Schwertschlager: Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen der Neuzeit mit besonderer Rücksichtnahme auf die Urzeugung. Lyc.-Programm. Eichstätt, Brönner. 1888. IV und 135 S.

Verfasser dieser ebenso interessanten als gediegenen Monographie führt in derselben das historische Thema bis auf unsere Zeit weiter, das er im Programm von 1885 von den Anfängen der griechischen Philosophie bis zu den „Epigonen der Übergangszeit", d. h. bis zum 16. Jahrhundert herunter, verfolgt hatte. Über die Veranlassung seiner diesbezüglichen Forschungen vergleiche man die damalige Anzeige durch C. Güttler im 89. Bande dieser Zeitschrift S. 322 f. „Der Anarchismus, welcher die neue Philosophie kennzeichnet", zwang diesmal den Verfasser, seinen Gegenstand „mehr historisch und tabellarisch als rein pragmatisch zu erörtern". So erscheint, im Lichte dieses speziellen Problemes, die Geschichte der modernen Philosophie in einer etwas ungewohnten und scheinbar willkürlichen Verkürzung und bietet in derselben noch weniger, als jenes erste Programm, Anlaß zu besonderen Bemerkungen. Hervorgehoben zu werden verdient indeß die Wärme, mit der Verfasser auch diesmal wieder das gute Recht der Philosophie verficht. In dem kurzen Schlußabschnitt führt derselbe die sämtlichen in der Neuzeit vorhandenen Standpunkte auf fünf Kategorien zurück, deren Vertreter er als Kritizisten, Pambiisten, Mechanisten, Evolutionisten und Dualisten („Creatianer") von einander unterscheidet, eine Einteilung, die vielleicht noch einer logischen

Bearbeitung bzw. Vereinfachung unterworfen werden könnte. Den Evolutionismus und den Creatianismus bezeichnet er, mit ersichtlicher Bevorzugung des letztern, als die beiden einzigen möglichen d. h. innerlich berechtigten Standpunkte der Zukunft. Ist auch die Schrift mehr zur Orientirung und zum Nachschlagen als zur kontinuirlichen Lektüre geeignet, auf alle Fälle zeugt sie davon, daß man in dem von der Willibaldsburg aus mit seinem herrlichen Dom so romantisch anzuschauenden Städtchen, trotz aller relativen Abgelegenheit großer Bibliotheken, höchst ernsthaft arbeitet. Ob nicht die beinah erlauchte paläontologische Umgebung noch ganz besonders zur Erforschung solcher und ähnlicher Fragen ermuntert?

Basel. Hans Heußler.

R. Koeber: Die Philosophie Arthur Schopenhauers. Heidelberg. Weiß. 1888 VII und 319 S.

Die vorliegende Arbeit gehört zu den auf den hundertsten Geburtstag Schopenhauers erschienenen Jubiläumsschriften und besteht aus einer Abbreviatur und systematischen Zusammenstellung der in den sämtlichen Werken des Philosophen niedergelegten Gedanken. Sie zerfällt in zwei Teile, bzw. 6 Kapitel, welche nach einander die sog. Einleitungsfragen, die Ansichten über die Geschichte der Philosophie und Schopenhauers Stellung in derselben, die Erkenntnistheorie, die Metaphysik der Natur, die Aesthetik und die Ethik behandeln, eine Anordnung, gegen die sich wenig wird einwenden lassen. Von kritischer Seite aus ist das Erscheinen eines solchen Referates als unnötig bezeichnet worden; damit stimmen wir keineswegs überein: so wenig dasselbe allerdings den eigentlichen Verehrern Schopenhauers bieten mag, und so wenig Erörterungen sich selbstverständlich über eine derartige Schrift machen lassen — sobald sie, wie in diesem Falle, korrekt gearbeitet ist —, um so mehr dient eine solche selbstlose Leistung allen denen, die, mit den Originalschriften weniger intim bekannt, in kürzester Zeit sich über bestimmte Gegenden des Systems belehren wollen und doch in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie natürlich nicht über alles genügende Auskunft finden können. Den persön-

lichen Vorteil, den die Durcharbeitung einer solchen individuellen Gedankenwelt dem Darstellenden bringt, brauchen wir erst recht nicht besonders hervorzuheben.

Basel. Hans Heußler.

Edmund König: Die Entwickelung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant. Studien zur Orientirung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnißlehre. Leipzig. Wigand 1888. VI und 340 S.

Referent hatte sich vorgenommen, über dieses bedeutende Buch erst nach einer zweiten sorgsamen Lektüre das Wort zu ergreifen; da er sich jedoch nur schon allzulange an derselben verhindert sieht, so mögen die folgenden Zeilen als nachträgliche Wiedergabe des empfangenen Eindrucks unter allem Vorbehalt aufgenommen werden. — Es ist nicht das erste Mal, daß uns eine Geschichte des „Kausalproblemes“ angeboten wird; in sehr selbständiger Weise hat z. B. bereits Ad. Volliger in seinem 1878 erschienenen „Problem der Kausalität“ auf 119 Seiten die Gesamtentwicklung derselben behandelt. Ist doch kaum eine andere Begriffsbiographie denkbar, die uns tiefer als gerade diese in das nnerste Getriebe unseres eigenen Denkens einzuführen berufen wäre. Auf Grund solcher historischen Aufklärungen wird es auch hoffentlich einmal gelingen, der Unbotmäßigkeit aller mit Gesetzen, Gründen und Ursachen zusammenhängenden Terminologie ein Ende zu machen, die nicht etwa nur, wie König S. 213 meint, „in den positiven Wissenschaften“ zu finden ist: soll man z. B. den Terminus Kausalität, wie es manche Erkenntnistheoretiker absichtlich thun, auf jeden gesetzlich bedingten Zusammenhang anwenden, oder soll man ihn, wie es schon die Herkunft auch des modernen Begriffs von der causa efficiens des Aristoteles anzudeuten scheint, auf die in der Zeit verlaufenden Vorgänge und ihre Gesetzlichkeit beschränken? und wie soll man im letzteren Falle die Gesetzlichkeit des Zeitlosen bezeichnen?

Das uns diesmal vorliegende Buch, mit seiner großen Stoffbeherrschung, die jeweilen (außer vielleicht bei Kant) nur das

Entscheidende herausgreifen läßt, mit seiner vornehmen, über alle Hast erhabenen Sachlichkeit, mit seinem gemessenen und präzisen Stil ausführlich zu loben, würde uns fast trivial vorkommen Einige Bedenken und Anmerkungen werden ihm vielleicht größere Ehre anthun.

Da scheint uns nun vor allem die das Ganze tragende geschichtsphilosophische Auffassung etwas mager zu sein. Zwar wird in einem vortrefflichen ersten Kapitel als allgemeine Grundlage mit Recht „Der Kausalbegriff in der Naturwissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts“ besprochen, und versucht, eine zu enge Formulirung desselben*) durch angemessene Betonung der Mechanisirung alles himmlischen und irdischen Geschehens zu ergänzen. Aber das ist doch sicherlich nicht alles, was man zu wissen wünscht, und die Kausalität ist trotz ihrer eminenten Wichtigkeit weder das einzige noch das absolut umfassende Prinzip der neuern Wissenschaft. Welches sind ihre andern Prinzipien oder, besser gesagt, Voraussetzungen (auf die sich laut Verfasser, S. 167, vgl. S. 7 f, die philosophische Kritik zu richten hat), und wie hängen sie zusammen, und welche Wandelungen in diesen „hinter dem Kopfe“ wohnenden Gedanken sind da vorausgegangen? Lauter Fragen, die u. a. bei der sehr richtigen Hervorhebung der Analyse als des „methodischen Prinzipes der modernen Wissenschaft“ (S. 20) nahe gelegen hätten. Nennt man das geschichtlich-Apriorische diejenigen vorwissenschaftlichen Auffassungsformen, die aus dem allgemeinen Zeitgeist in seine einzelnen Provinzen erst hineinragen, und die darum auch die Wissenschaft einer Zeit selbst bedingen, so hätte die Aufmerksamkeit des Verfassers vielleicht mehr auf dieses Apriorische und Bedingende gerichtet sein sollen. Vielleicht würde er dann auch nicht „füglich bezweifeln, ob es jemals für möglich gehalten worden ist,

*) Anm. Immerhin wird wenigstens die Wissenschaft nicht „daß Alles in der Welt eine Ursache haben müsse“ (S. 16), sondern „daß mit absoluter“ Regelmäßigkeit in jedem Punkte des Raumes und der Zeit aus gleichen Ursachen die gleiche Wirkung entspringe“ als ihr „spezifisches Prinzip“ ansehn, vgl. Liebmann, Klimen der Theorien, S. 86.

daß etwas ohne jede Ursache werde" (S. 16 f.), sofern nämlich in diesem mehrdeutigen Ausdruck nicht bloß das wirkliche oder scheinbare Entstehen von Substanzen, sondern auch die Veränderung von Zuständen inbegriffen sein soll.

Dies giebt uns im Vorbeigehen Gelegenheit zur Andeutung eines wissenschaftlichen Desiderats. Warum ziehn die Historiker der Philosophie, d. h. hier vor allem der philosophischen Begriffe, immer nur die Philosophen in Betracht? warum nicht, wenigstens zur Abwechslung, auch andere Menschenkinder, deren letzte, vielfach unbewußte Voraussetzungen doch nur ihre bei den Heroen der Philosophie erworbene Schulung völlig durchschauen und richtig klassifiziren könnte? Um hier nicht ins Allgemeine zu geraten: wäre es nicht zu der auch von König angestrebten „Orientirung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnislehre" von hohem Werte, wenn u. a. einmal die kausalen Vorstellungsweisen unserer gewöhnlichen bürgerlichen Umgebung, ein anderes Mal die der großen Historiker, und zwar von den naiven bis zu den raffinirt denkenden, wenn ein drittes Mal vielleicht die diesbezüglichen Vorurteile gewisser Dichter zum Objekt einer Darstellung und kritischen Untersuchung gemacht würden: von den an die Ethnographie und allgemeine Anthropologie sich anschließenden Problemen hier ganz zu schweigen? Ist das, wie man vielfach anzunehmen scheint, alles so klar, so selbstverständlich? wäre da nichts zu holen, und sollte es nur die höchst wichtige Unterscheidung sein zwischen dem, was wirklich „der ganzen Menschheit zugeteilt", und dem, was nach Zeiten, Rassen, Begabungen und Schicksalen mannigfach bedingt ist? Auch die vielfach höchst bedeutenden gegenseitigen Beziehungen zwischen der allgemeinen Weltlitteratur einerseits, der Philosophie anderseits werden fast völlig ignorirt, als wenn die Philosophie gleich einer Wasserleitung, in Röhren sorgsam abgeschlossen, durch die Geschlechter der Menschen dahinflösse und bis zum frühern oder spätern Ausfluß in die Brunnen, d. h. in die Welt, keinen direkten äußeren Einflüssen ausgesetzt wäre.

Die von uns gerügte Loslösung der kausalen von allen anderen Urelementen der modernen Vorstellungsweise scheint uns

nun auch den Eindruck einer gewissen Zusammenhangslosigkeit zu verschulden, den vielleicht auch andere Leser bei der Aufeinanderfolge der einzelnen Kapitel unseres Buches empfunden haben. Bekanntlich wird ja die Kausalität erst bei der zweiten und dritten Generation der neuern Philosophen zum eigentlichen „Problem" und leitenden Begriff, und auch da geht nicht ausschließlich an ihrem Gängelband die Entwicklung der Philosophie weiter. Zudem finden sich unter dem einen Namen so gänzlich disparate Fragen sowohl als auch Auffassungen vereinigt, daß dem Leser das Gefühl der Kontinuität selten zu Teil wird. Ob es nicht vielleicht besser gewesen wäre, die Entwicklung des modernen Kausalitätsbewußtseins als allmählige Losschälung von der antiken aristotelischen und realistischen vierfachen Kausalität darzustellen (welche bei Bacon und Descartes (vgl. S. 39 f.) noch mehr als nominelle Geltung hat), wagen wir nicht zu entscheiden. Nur kurz zusammenfassend hätte dann müssen gesagt werden, was aus der causa finalis und materialis geworden; um so wichtiger wäre die causa formalis gewesen, die noch bei Bacon die causa efficiens faktisch völlig verdrängt, und deren geheimes Weiterleben wohl mehr als ein „Dilemma" (S. 41) innerhalb der modernen Auffassungen bedingt hat: ob nicht z. B. sowohl Spinoza's Verwechslung von Kausalität und logischer Folge (S. 82 ff.) als auch die von uns bereits angeführte heutige Subsumption alles gesetzlich Bedingten unter die erstere wenigstens indirekt noch damit zusammenhängt, ist uns nicht erwiesen. Statt dessen unterscheidet Verfasser auf Grundlage des oben erwähnten naturwissenschaftlichen Kausalbegriffs zwischen einer „ontologischen" und einer „phänomenalistischen" Interpretation der Kausalität und wird so unter anderen Namen zu der üblichen Einteilung in Rationalismus und Empirismus geführt, deren Einseitigkeiten von Kant aufgehoben, bzw. in neue Bahnen gelenkt worden sind. Immerhin anerkennt Verfasser ausdrücklich die rationalistischen Elemente sowohl bei Baceon (S. 146 f.) als auch bei Locke (S. 182 ff., vgl. 196) und braucht gelegentlich (S. 217) den bemerkenswerten Ausdruck „logischer" Empirismus.

Eine eingehende sachliche Kritik erlauben wir uns nach bloß einmaliger Lektüre eines solchen Buches natürlich nicht, und ein eigentliches Résumé des Inhalts erspart uns die besonders anerkennenswerte, weil so seltene Gefälligkeit unseres Verfassers, der am Schluß fast jedes Kapitels seine Resultate in überaus genauer eine weitere Abkürzung kaum gestattender Weise zusammengefaßt hat. Indem wir darum auf jene Abrechnungen verweisen, möchten wir als besonders interessant z. B. die Kapitel über Malebranche (Parallele zum Positivismus, S. 63), Hobbes (Ursache = Summe der Bestimmungsgründe, S. 166) und etwa über Wolff und Crusius hervorheben (Trennung der begrifflichen und der realen Zusammenhänge, S. 139 und 146). Etwas weitläufig im Verhältnis zu den Ergebnissen ist das Kapitel über Kant ausgefallen.

Zum Schluß nur einige Einzelbemerkungen. Wenn Verfasser S. 67 Spinoza's adaequate Ideen als „vollkommene Begriffe der Dinge deutet", so entspricht diese Auffassung sowohl der Etymologie als auch einer verbreiteten Annahme, aber keineswegs der Definition Spinoza's (vgl. Band 87 dieser Zeitschrift, S. 336). — „Das bekannte Bild des geworfenen Steines" (S. 81) verwendet nicht erst Spinoza, sondern schon Bacon zur Illustration des Determinismus (De interpret. nat. sent. XII, 9: „Naturae suae commoditates norit. Naturae aliorum morem gerat [sc. qui ad interpretandum accesserit], cum nemo lapidi impingenti succenseat. Uno veluti oculo rerum naturas, altero humanos usus pererret.") — Daß Leibniz in der Monadologie kaum Gründe angebe, „warum eine Bestimmung der einen Monade durch eine andere ausgeschlossen sei" (S. 106, vgl. 128), ist, wie ein Blick auf § 7 der genannten Schrift zeigt (kein „changement entre les parties", „comme cela se peut dans les composés"), nicht ganz richtig. — Das Verhältnis der wirkenden Ursachen zu den Formen bei Bacon (S. 152 ff.) ist ebenfalls kaum treffend dargestellt; was Bacon mit den wirkenden Ursachen angefangen hätte, wäre er zu ihrer eingehenden Erörterung faktisch gelangt, würde

das Studium seines Begriffs vom latens processus am ehesten klar machen. (N. O. II 1 ss.).

Basel. Hans Heußler.

Walter Ribbeck: L. Aennarus Seneca der Philosoph und sein Verhältnis zu Epicur, Pato und dem Christentum. Hannover 1887. Norddeutsche Verlagsanstalt. (O. Goedel). 92 S. 2 Mk.

Der Herr Verfasser beabsichtigt nicht die Stelle, welche dem Seneca in der Geschichte der Philosophie gebührt, zu ermitteln oder in seinen Schriften den eigenen Anteil des selbständigen Eigentums und das von Andern Entlehnte zu sondern. Er will vielmehr ein möglichst getreues Bild von seiner Welt- und Lebensauffassung im großen und ganzen geben. Er bestreitet dabei mit Recht alle Versuche, den Philosophen mit dem Urchristentum in nahe Beziehung zu setzen, wie sie 1887 noch von Kreyher erneuert wurden, während R. mit Weißenfels [Programm des franz. Gymnasiums Berlin 1886] anerkennt, daß Seneca sich von Epikurischen Studien vielfach beeinflußt zeigt. Der Wert des Seneca als selbständiger Philosoph scheint ihm nicht hoch zu stehen, da er zwischen Epikur und Plato hin und her schwanke. Eine größere Teilnahme beanspruche der Mensch. Auch wir möchten in ersterer Linie das Hauptgewicht auf die kulturgeschichtliche Bedeutung Senecas legen, weil sich von diesem Gesichtspunkt aus am besten die mannichfachen Widersprüche im Wesen Senecas, wie der Widerspruch zwischen dem handelnden Menschen und Staatsmann und dem denkenden und predigenden Wesen die doppelte Buchführung rigoroser ethischer Grundsätze und Anbequemung an den Zwang der gegebenen Verhältnisse begreifen und würdigen läßt.

Von diesem Standpunkt aus wird der dringende Wunsch gerechtfertigt erscheinen, daß dem Lebens- und Zeitbilde des Seneca ein weit größerer Raum gewidmet wäre, als es in der vorliegenden Abhandlung geschehen ist, in der zu Vieles als bekannt vorausgesetzt und zu leicht gestreift wird. Ebenso durfte die litterarische Untersuchung über die Schriften Senecas und deren

Charakteristik nicht fehlen. Den Hauptbestand der vorliegenden Untersuchung macht die auf guter Belesenheit in den Schriften Senecas beruhende Darstellung seiner ethischen Lehren, bei der wir völlig gerechtfertigt finden, daß sowohl die Logik, wie die Physik in den Hintergrund gedrängt ist.

Der erste Abschnitt des Schriftchens behandelt Seneca als Philosophen im Allgemeinen und sein Verhältnis zu den verschiedenen Richtungen der antiken Philosophie, die Art seines Eklektizismus und sein Schwanken zwischen Plato und Epikur, seine Ansichten über Aufgabe und Einteilung des Philosophie. S. 4—7.

Der zweite Abschnitt legt die Ansichten Senecas über das Verhalten der Menschen zu Gott dar, das Wesen der Gottheit, die Lenkung der Welt, die Güte der Götter, die Verehrung der Götter und die Theodicée. S. 13—27.

Der dritte Abschnitt behandelt das Verhalten der Menschen zu den Gütern und Übeln. S. 22—59.

Der vierte Abschnitt bespricht das Verhalten der Menschen gegen Andere. S. 60—72.

Der fünfte Abschnitt beurteilt den Wert der Welt und des Lebens. S. 73—92.

Von Interesse ist der kulturgeschichtliche Wert dieser Darstellung, welche nachweist, welche Widersprüche der Weltansichten, welche Kluft von Leben und Lehre der Eklektizismus vermitteln kann, wenn er muß.

Halle a. S. A. Richter.

Dr. Joh. Übinger: Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. Münster und Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1888. 198 S. Mk. 2,40.

Der Herr Verfasser veröffentlichte vor 8 Jahren seine vielversprechende Dissertation=Philosophie der Nikolaus Cusanus, Würzburg 1880, die damals durch die von dem Herrn Verfasser angewandte historische Methode so sehr die Aufmerksamkeit erregte, daß ich in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik LXXVIII. darauf rühmend hinweisen durfte. Den damals erregten Hoffnungen entspricht nun voll und ganz der vorliegende Ertrag der

weiteren Studien Dr. Joh. Übingers über das Leben und Schriften seines Landsmannes Nikolaus Cusanus und läßt ein weiteres abschließendes Werk erwarten. Es enthält zunächst einen Streifzug in die sogenannte Philosophie desselben und untersucht den von Herrn Üb. für den wichtigsten gehaltenen Gegenstand der gedruckten Schriften die Gotteslehre des Nikolaus Cus., über die ja schon viel geschrieben ist, ohne daß dadurch die vorliegende Untersuchung überflüssig geworden ist. Ihr absoluter Wert wird von der Stellung bedingt sein, die wir dem Nikolaus Cusanus in der Geschichte der Philosophie anweisen. Wir könnten ihn der Philosophie des Mittelalters überweisen, doch würden wir dabei die in ihm enthaltenen, mathematisch philosophischen und naturwissenschaftlichen Elemente mit Unrecht übersehen, oder wir könnten mit ihm die Geschichte der neueren Philosophie beginnen, dann würden wir die Unfertigkeit seiner Philosophie, das theologische und das mehr erbaulich mystische als wissenschaftlich ethische Element seiner Lehre kritisch nicht genug in Anschlag bringen. Wir sehen also in ihm eine Übergangserscheinung vom Mittelalter zur Neuzeit, die ja noch im Wesentlichen in den Prinzipien des Mittelalters wurzelt, in vielen Punkten indessen die Prinzipien der Neuzeit antizipirt. Der relative Wert der vorliegenden Darstellung beruht auf der angewandten historischen Methode und in dieser Hinsicht können wir derselben reiches Lob zollen. In unserer Schrift sind die Quellen zur Darstellung der Gotteslehre das Nikolaus Cusanus vollständiger herangezogen, als dies bisher möglich war. Es ist nämlich dem Herrn Verfasser geglückt, eine bisher für verloren gehaltene größere Schrift des Cusanus, den „Tretalogus de non aliud", aufzufinden; von S. 134—148 bildet sie den wertvollen Anhang der vorliegenden Publikation. Ferner wurde in unserer Schrift der gedruckte Text in vielen, nicht unwichtigen Stellen berichtigt. Endlich versachte der Herr Verfasser den Stoff auf eine neue Art zu behandeln. Während man nach seiner Meinung bisher auf die Entwicklung, welche Nikolaus von Kues in seinen philosophischen Anschauungen durchmachte, wenig oder gar nicht berücksichtigte und dadurch nur ein falsches

Bild zu Stande brachte, will er diesen Fehler meiden und dadurch sich mehr der Wahrheit annähern. Wenn wir das als gültig aber annehmen sollen, so müßten uns doch die litterarhistorischen Untersuchungen des Herrn Verfassers über Abfassungszeit und Reihenfolge der Schriften des Nikolaus v. Kues erst vorliegen. — Vorläufig ist das ein unerfüllter Wunsch, und bis nach dessen Befriedigung müssen wir unser Urteil, das sich aus diesem Grunde schon verzögert hat, noch aussetzen.

Unsere Schrift zerfällt in drei Kapitel und einen Anhang.

Das erste Kapitel behandelt die Einheit der Gegensätze in folgenden Abschnitten: I. der Weg der Gotteserkenntnis, II. die Einheit der Gegensätze, III. die Symbole für diese Begriffe, IV. Gott und Welt, V. die Einwände des Johannes Wenck, VI. die Lobschrift des Priors Bernhard v. Tegernsee.

Das zweite Kapitel behandelt die Fortbildung der ursprünglichen Lehre in folgenden Abschnitten: I. die Modifikation an der Einheit der Gegensätze, II. das Selbige, III. das Nichtandere.

Das dritte Kapitel stellt dar die Umgestaltung der ursprünglichen Lehre, die freilich auch nicht ohne Kritik bleiben dürfte. Die Abschnitte sind: I. der neue Weg zur Gotteserkenntnis, II. das wirkliche Können, III. das Können, IV. das Gesamtergebnis.

Nur eine kritische Erörterung der modalen Begriffe und ihrer Bedeutung für den Begriff der Entwicklung, in ihrer Doppelgestalt als Entwicklung des Denkens und Entwicklung der Idee, die wir der Bedeutung der modalen Begriffe für den Gottesbegriff beilegen, könnte hier zu einem Urteil über den Wert dieses theologischen Philosophens führen. Sie ist nicht dieser Art. Ohne also unser Urteil über den unentschiedenen und zwitterhaften Charakter der Philosophie des Nikolaus v. Kues als eines Denkers der Übergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit zurück zu halten, nehmen wir hier davon Abstand, ein endgültiges Urteil zu fällen.

Auf den Wert der Herausgabe der Schrift: „Tetralogus de non aliud“ haben wir schon hingewiesen. Sie ist ohne Frage recht dankenswert. Ein Vorbericht verbreitete sich über das Nachsuchen und die Auffindung der Schrift, den Titel, die vier Teilnehmer

am Gespräch, die Gliederung, den Ort und die Zeit des Gespräches. Die Schrift ist erhalten durch eine Abschrift, die ein Nürnberger Bücherfreund Hartmann Schedel am 6. April 1496 vollendete, und wird in der Münchener Staatsbibliothek Nr. 24848 aufbewahrt. Um Stellung nehmen zu können zu den im Vorbericht vorgetragenen Ansichten namentlich um über die Konjektur urteilen zu können, Martini (?) für Matim zu setzen, müßten wir Einsicht in die Handschrift nehmen können. Die im Abdruck enthaltenen Zeichen könnte man für Anzeichen einer Abreviatur ansehen.

Halle a. S. Arthur Richter.

Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können von Immanuel Kant. Herausgegeben von Karl Schulz. Leipzig, Philipp Reclam jun. 1888.

Der Ruf nach einer Rückkehr zu Kant, obwohl er wie jedes rein reaktionäre Bestreben manches Bedenkliche hat, hat doch eine lebhafte Erneuerung der Kantstudien in der Gegenwart zur Folge gehabt und die Nachfrage nach Kants Werken und das Angebot neuer Ausgaben einzelner Schriften ist gewachsen. Den Zwecken der Studirenden und der Gebildeten überhaupt sollen die Ausgaben in der bekannten Reklam'schen Universalbibliothek dienen, denen sie vollkommen entsprechen, da Alles, was man dagegen erinnern könnte, eine reine relative Bedeutung hat. Für die Herausgabe der Prolegomena etc. besaß die Verlagsbuchhandlung in Karl Schulz einen urteilsfähigen, gewissenhaften und geschickten Herausgeber. Schon die Wahl dieser Schrift bekundet einen glücklichen Griff; unsere Schrift ist wissenschaftlich und didaktisch von hoher Bedeutung. In ersterer Hinsicht kann sie auch noch in der Gegenwart allen vermeintlichen Ansprüchen einer sogenannten Metaphysik entgegentreten, in anderer Hinsicht dient sie als Erläuterung der Kritik der reinen Vernunft und als didaktisches Hülfsmittel für das Studium der theoretischen Philosophie Kants. Der Vorbericht des Herausgebers (S. 3—24) verbreitet sich mit gutem Urteil über Veranlassung und Zweck der Prolegomena und bespricht durch unsere Schrift die neuere hervorgerufene Literatur des

Herrn Kantphilologen. — Auch wir halten dieselbe für ziemlich unbedeutend, da sie zu keinem erheblichen Resultat geführt hat. Mit besonderem Ergötzen haben wir die Geschichte der Garve-Federschen Rezension von Kants Kritik der reinen Vernunft gelesen. Sie kann auch noch heute jedem Rezensenten zur Erwägung dienen, wie sehr er sich bloß stellen kann, wenn er über Leistungen anderer abzuurteilen sich unterfängt, es sei denn, daß er sich von vornherein unter den Mantel der Anonymität verkrochen hat. Die Beilagen zur vorliegenden Schrift enthalten: S. 215 Garves Brief an Kant und Kants Antwort, welche Kants noble Gesinnung gegen den biederen aber unbedeutenden Mann erkennen läßt. Beide Briefe waren wohl S. 11 der Vorrede einzurücken. Dazu tritt als Beilage: Zwei erläuternde Figuren betreff der vom sphärischen Dreieck handelnden Stelle von Georg Cantor (S. 229). Es ist ein dankenswerter Beitrag für jede Kantausgabe. Die Herausgabe der Prolegomena selbst (S. 27–171) ist mit Sorgfalt und eingehender Berücksichtigung aller sprachlichen Fragen (S. 177 ff.) besorgt worden.

Wir wünschen demnach dieser Ausgabe den besten Erfolg.

Halle a. S. A. Richter.

Friedrich Nippold: Katholisch oder Jesuitisch? Drei zeitgeschichtliche Untersuchungen. Leipzig, G. Reichardt 1888. gr. 8°. S. XIV, 213. 4 M.

In einer kurzen Rezension den Reichtum dieses Buches auch nur halbwegs deutlich zu machen ist schwer, ja unmöglich. Es zerfällt außer dem Vorworte (S. I—XIV) in drei für sich bestehende und doch innerlich sehr nahe zusammenhängende Abhandlungen und zwar a) „Die innerkatholische Entwickelung in der Litteratur des Jahres 1887" (S. 1—122) b) „Das katholische Vereinswesen der Gegenwart und das jesuitische „Prinzip" desselben" (S. 123—160) und c) „Die Zukunftsaufgabe der interkonfessionellen Forschung als vergleichender Konfessionsgeschichte." (S. 161—213.)

Die erste der drei Abhandlungen macht auf Vollständigkeit des Litteraturberichtes keinen Anspruch, sie greift aber weit genug

aus, um die beiden völlig heterogenen Strömungen in der katholischen Kirche der Gegenwart, die altkatholische und die jesuitisch-ultramontane, aus der Litteratur des Jahres 1887 deutlich zu reflektiren. Was den Bericht über die ultramontane Litteratur angeht, so beweist derselbe, mit N. zu reden, in der That, „wie die von der diplomatischen Oberflächlichkeit vornehm gering geachtete Bedeutung des Unfehlbarkeitsdogmas sich immer deutlicher in den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen abhebe. Was Pius IX. durch sein Poltern und Fluchen eine Zeit lang in Frage gestellt hatte, ist dem klügern Nachfolger von selbst in den Schoß gefallen. Die von Leo XIII. für die Geschichtschreibung, für die Philosophie und Naturforschung, Rechtssphäre und Sozialpolitik, für die Pädagogik und Belletristik u. s. w. vorgezeichneten Linien sind ebenso viele „Etappen" geworden, von welchen aus die zahlreichen Heere des neujesuitischen Eroberungskrieges das Gesamtgebiet der Litteratur überfluthen. So lange der Kulturkampf gegen den Staat dauerte, trat diese Erscheinung nur erst sporadisch zu Tage. Von dem Moment des Kulturfriedens an, in welchem der Staat selber der Kurie den Weg bahnte zur Niederwerfung ihrer geistigen Gegner, sehen wir alsbald jede Einzeldisziplin der Wissenschaft in Angriff genommen .... Auf dem einen wie auf dem anderen Gebiete herrscht die gleiche außerordentliche Betriebsamkeit in der Gründung zusammenfassender Organe, wie in der Behandlung der verschiedenartigsten Einzelfragen. Überall erhalten wir gleich sehr den Eindruck großartiger pekuniärer Mittel und umfassender Verbreitung in allen in Betracht kommenden Leserkreisen. Die eine Litteraturgruppe schließt sich eng an die andere, die Geschlossenheit der Organisation ist eine würdige Parallele zu der strategischen Meisterschaft in der Leitung des auf den kath. Generalversammlungen zusammengesetzten klerikalen Vereinswesens". (S. 12 u. 13.)

Die zweite Abhandlung: „Das katholische Vereinswesen" macht auf die hohe Bedeutung aufmerksam, welche diesem Gegenstande für die vollständige Verjesuitisirung des katholischen Teils des deutschen Volkes zukommt. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Vereinsorganisation und die Art ihres Treibens von N.

bei weitem nicht erschöpfend behandelt wird. Aber aus dem, was er beibringt, wird der unbefangene Leser doch die Überzeugung gewinnen, daß dieselbe wirklich nichts Geringeres als „die jesuitische Umklammerung der katholischen Bevölkerung" bedeutet (S. 142) und daß Windthorst wohl wußte, was er sagte, wenn er zu wiederholten Malen erklärte, daß „auf deren Rückhalt alle seine Operationen sich stützen" (S. 140).

Nach N.'s eigener Bemerkung fällt „der wissenschaftliche Schwerpunkt" der Schrift in die dritte Abhandlung, welcher der Verfasser die Form eines Sendschreibens an Döllinger gegeben hat. „Das Sendschreiben an den teuern Mann, in welchem die katholischen Kollegen aller deutschen Universitäten in dem Entscheidungsjahre 1870 den berufenen Sprecher ihres wissenschaftlichen Gewissens erblickten, ist prinzipieller Natur" (S. VI.). In demselben giebt N. die erste Anregung zur Gründung einer neuen Wissenschaft, „der vergleichenden Konfessionsgeschichte, oder . . . der Konfessionsvergleichung". Von dieser „erst werdenden Disziplin" (S. 163) verspricht sich der Verfasser im Fortgange ihrer Entwickelung gar Großes. Denn „erst dann, wenn eine ihrer Aufgabe entsprechende Konfessionsvergleichung der Sprach- und Religionsvergleichung die Hand gereicht hat, werden wir über die wüste infallibilistische Verhetzung, wie über die öde nihilistische Religionsspötterei hinauskommen. Erst dann wird das Wesen der Religion nicht mehr aus den Verkrüppelungen, den Karikaturen, den Idiotismen abgeleitet werden, sondern aus den gesunden, sittlich kräftigen Gestaltungen. Erst dann wird die Religion Jesu als die schlechthinnige Menschheitsreligion heraustreten, die darum gleich sehr den katholischen Universalismus wie den protestantischen Individualismus in sich trägt". In der Verwirklichung dieses „Idealbildes" erblickt N. „die höchste Zukunftsaufgabe" (S. 167). Und wenn er gerade diesen Teil seiner Arbeit einem Döllinger gewidmet hat, so ist es nicht etwa der in demselben enthaltene „kleine Beitrag für die Unversönlichkeit der geschichtlichen Begriffe „katholisch" oder „jesuitisch", aus dem er den Muth (dazu) entnahm", sondern das lebhafte Gefühl, daß auch er „einen Hauch von Döllinger's Geist ver-

spüren zu dürfen glaube" (S. 170). In diesem Glauben hat der Verfasser sicherlich sich nicht getäuscht. Bei aller Schärfe der Polemik, die er gegen den staats- und kirchenfeindlichen ultramontanen Jesuitismus führt, dient seine Schrift im tiefsten Grunde dennoch nur den Interessen des religiösen und sozialen Friedens, — eines Friedens, welcher, wenn seine Zeit gekommen, über der festen Grundlage eines umfassenden und allseitig geläuterten Verständnisses des positiven Christentums von den beiden jetzt noch feindselig sich bekämpfenden Teilen des deutschen Volkes schon wird geschlossen werden. Jedem, dem die endliche Erreichung dieses Zieles am Herzen liegt, können wir die vorliegende Schrift aufs angelegentlichste empfehlen. Er wird bei einer sorgfältigen Lektüre derselben sie nicht wieder aus der Hand legen, ohne durch sie für große Dinge erwärmt und in mannichfacher Weise belehrt und angeregt zu sein.

Breslau. Th. Weber.

Wilhelm Bauermeister: Die Philosophie des bewußten Geistes. Eine Entwickelung des Gottesbegriffes aus der Geschichte der Religion und Philosophie. Abteilung I. Die Hypothese. Hannover, Helwing (Th. Mierzinsky) 1888. S. 105. 3 Mk.

In diesem Buche steht das Vorwort zu den ihm nachfolgenden Ausführungen in einem merkwürdigen Widerspruche. Jenes ist hochfahrend, viel versprechend; diese erfüllen die erweckte Hoffnung in einer Weise, daß der Leser unwillkürlich an die Persiflage erinnert wird, durch die Horaz in der ars poetica dem dort auftretenden Prahler den Kopf zurecht setzt: Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus.

Deutschland hat seine politische Einigung erreicht. Es fehlt ihm aber noch — so meint B. im Vorworte — seine geistige Einigung und Selbständigkeit. Woher kommt das? Weil es bis zur Stunde in zweifacher Beziehung „unter Vormundschaft der griechisch-römischen Welt" geblieben ist. „Wir haben die Religion des griechisch-römischen Altertums rezipirt, die den Abschluß seiner geistigen Entwickelung bildet, und haben das Recht des griechisch-römischen Altertums rezipirt Wir sind in den beiden einschneidendsten

Sphären unseres Lebens durchtränkt von griechisch-römischem Geiste". Daher B's Schlachtruf: „Emanzipation von der rezipirten Religion und Emanzipation von dem rezipirten Rechte". Er will in seinem Buche die Lösung der ersteren „höheren" Aufgabe mit herbeiführen helfen und zwar unter der Flagge der Fichte-Schelling-Hegel'schen Philosophie. So ist ihm sein Buch „ein kleiner Aviso, der mit vollen Segeln im Kielwasser der drei großen, für unsere Zeit allerdings schon etwas abgetakelten Fregatten Fichte, Schelling und Hegel fährt. Von Romanismus ist in ihm nichts zu spüren. Dem Aviso werden die modernen Schlachtschiffe folgen, wenn sie auch noch nicht in Sicht sind und man nicht weiß, von woher sie anfahren". (S. 3 und 4.)

Wie schade, daß hohle Phrasen in der Wissenschaft von keinem Werte sind. Und hohle Phrasen sind die vorher mitgeteilten Verheißungen, denn in dem Buche selbst finden sie schlechterdings keine Erfüllung. Die Ausführungen des letzteren sind nichts als ein unverständlicher und unverstandener Gallimathias, in welchem hier das Thema von der Identität alles Seins oder von dem Wesens-Monismus wieder breit getreten wird. „Es ist nur ein Geist, der göttliche", orakelt B. S. 11. „Dieser Geist ist selbstbewußter, persönlicher Geist — denn das Selbstbewußtsein konstituirt Persönlichkeit — und außer diesem Geiste ist Nichts". Allein S. 33 wird von B. als „Resultat seiner begrifflichen Ableitungen" auch wieder angegeben, daß gerade „das Endergebnis der Selbsterkenntnis des ewigen Geistes Nichts sei". Wir aber sind der Ansicht, daß B.'s Buch Nichts ist und können nur unsere Verwunderung darüber aussprechen, daß der Verfasser in dem Wahne lebt, mit seinem Machwerk einen Beitrag zur geistigen und religiösen Emanzipation des deutschen Volkes geliefert zu haben.

Breslau. Th. Weber.

Moritz Carriere: Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1889. 92 S.

Leider können wir die Schrift, trotz der vielfach lobpreisenden Besprechungen, die sie bereits erfahren (Man vgl. z. B. die „All-

gemeine Zeitung" Nr. 323 vom 20. November 1888), weder wissenschaftlich noch christlich nennen. Sie ist nicht christlich, denn ihr Inhalt ist durch und durch pantheistisch; sie behauptet die Wesens-Identität von Gott und Welt, während das Christentum ganz und gar antipantheistisch ist und für die Wesens-Diversität von Gott und Welt eintritt. C. sieht in Gott wieder „die Weltseele" (S. 65 und 38. Vergl. hierüber meine „Metaphysik" I, 82); er ist ihm „die allwaltende Naturmacht" und die Welt „die Entfaltung seiner (Gottes) eigenen Kraft und Wesenheit" (S. 20). Dafür stützt sich C. von neuem auf das alte, längst hinfällig gewordene Argument Hegels, daß wir das Unendliche (Gott) „nicht ganz außer uns suchen" dürfen. „Denn wenn es bloß außer und über uns, nicht zugleich in uns wäre, so hätte es an uns seine Gränze, so hätte es etwas außer ihm und wäre nicht mehr unendlich sondern endlich. Das Unendliche ist das alles Sein in sich Begreifende" (S. 12). Demnach sind denn auch „alle Dinge Selbstbestimmungen des Einen und ewigen Seins, das durch sie den unerschöpflichen Schatz der eigenen Innerlichkeit und Wesenheit erschließt, die Möglichkeiten der eigenen Natur verwirklicht. Das Eine Unendliche offenbart sich in der Fülle alles Endlichen, und ist so Eins und Alles, das Alleine" (S. 14). Ist Gott, meint C., der Vater und wir die Kinder, so „sind wir seines Geschlechtes, sind seines Wesens, er ist der Schöpfer (?! vielmehr: „der Erzeuger"), der uns aus seiner eigenen Natur werden läßt, der Unendliche, der in dem Endlichen sich selbst entfaltet" (S. 27). Daher ist denn auch eine Weltschöpfung „aus dem Nichts" für C. „ein unvollziehbarer Gedanke" (S. 27). Und dieser durch die ganze Schrift gehende monistische Pantheismus soll Christentum sein? Er ist ja das direkte Gegenteil davon, das leibhaftige Antichristentum. Denn das Christentum weiß nichts davon, daß alles Werden, alle Entwickelung, also auch das, was C. selbst „Selbstsucht, das Böse, Irrtum und Sünde" nennt (S. 39, 47, 54, 60, 91 u. a. a. O.), ein Moment in der Selbstentfaltung oder dem Leben Gottes ist, wie C. notwendigerweise annehmen muß, wenn er seine Grundauffassung nicht in demselben Augen-

blicke behaupten und auch wieder Preis geben und verläugnen will. Und eben weil C. sich in einen solchen prinzipiellen Gegensatz zum Christentume gestellt hat, so wird es auch erklärlich, daß namentlich in dem letzten Drittel seiner Schrift alle christlichen Grund- und Hauptlehren umgedeutet und um ihre Kraft gebracht werden, so ähnlich, wie in dem neumodischen Christentume à la Schenkel, welches ich „Metaphysik" I, 382 fg. charaktarisirt habe.

Aber C.'s Schrift ist auch nicht wissenschaftlich, wie wohl ihr Verfasser meint, daß „die Wissenschaft der Gegenwart" mit seinen Ausführungen „nicht in Widerspruch stehe" (S. 92). Denn besteht zwischen Gott und Welt wirklich Wesens-Identität, dann ist auch wahr, daß jener nur „in uns zum Selbstbewußtsein kommt"; „Verstand, Selbstbewußtsein, Wille" kommt dann in der That „nicht dem allgemeinen, sondern nur dem besonderen Wesen, nicht dem ewigen Lebensgrunde, der Substanz, sondern nur den individuellen Erscheinungen, nicht Gott, sondern nur dem Menschen zu" (S. 22 nnd 23). In dem erwähnten Falle hat mit a. W. die linke Seite der Hegel-Schule gegen die rechte, Ludwig Feuerbach und David Strauß gegen Carriere und seine Gesinnungsgenossen vollkommen Recht. Alles, was C. dagegen vorbringt (S. 22 fg.), sind Worte, nichts als Worte. S. 85 erinnert C. an die Notwendigkeit, sich „frei zu halten von dem Hange des phantasievollen Denkens". Wenn Einer diese Mahnung nicht befolgt hat, so ist es C. selbst und eben das ist der Grund, warum die Wissenschaft, wir sagen: die Wissenschaft über seine Schrift einfach zur Tagesordnung übergehen wird.

Breslau. Th. Weber.

Dr. August Baltzer: Spinozas Entwicklungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildert. Kiel, Lipsius und Tischer 1888. 169 S.

Diese Abhandlung wäre freilich geringeren Umfanges geworden, wenn der Verfasser sich darauf beschränkt hätte, unter Voraussetzung der feststehenden Tatsachen und der Ergebnisse früherer Forschungen,

seine eigenen Ermittelungen und Ansichten vorzutragen. Diese aber durchsetzen das Ganze und machen die Darstellung auch der Lebensverhältnisse neu und anziehend. Besonders ist es jedoch die „Genesis der Werke", von Seite 74 ab, welche einer selbständigen Untersuchung sich zu erfreuen hat, wobei die chronologischen Daten der Briefe zu Grunde gelegt und diese überhaupt zum Leitfaden genommen werden, um das Werden der Hauptgedanken zu beobachten. Zwei große Tabellen machen die Entwicklung der Axiome u. Definitionen übersichtlich, wie sie vom kurzen Traktat und dessen Anhängen durch die Briefstellen zur Ethik fortschreite. Mit Recht wird Gewicht darauf gelegt, daß Spin. nach Brief 6 in der 1. Hälfte der 60er Jahre sein Werk als Traktat „de origine rerum et de emendatione intellectus" verfassen wollte und diesen Plan gegen Ende 1664 zu Gunsten der Ethik, d. h. des wieder aufgenommenen früheren Planes veränderte. Von diesem Datum an sei also die Emendatio von der späteren Ethik abgetrennt und ein selbständiges Bruchstück geworden. Als entscheidend für die Wandlung wird nun hier der Einfluß des Hobbes gesetzt; dies sei „eine unabweisbare Vermutung". Leider schließt sich hieran eine Ausführung über das Leben des Hobbes, die ohne Kenntnis des zugänglichen Materiales geschrieben worden ist, daher zu der bodenlosen Konjektur eines Briefwechsels, ja einer Zusammenkunft zwischen den beiden Zeitgenossen sich verleiten läßt. Aber auch die Gründe sind nicht entscheidend, welche den starken Einfluß beweisen sollen, den Sp. durch H. erfahren habe (S. 104). Mit voller Bestimmtheit deutet darauf nur der theologisch-politische Traktat, der vielleicht nicht in solcher Absicht begonnen, doch — so wie er ist — eine bewußte Verwendung und Neubildung von Theorien enthält, die allgemein als Hobbismus bekannt waren. Nur hieran sich anlehnen darf die Mutmaßung, daß das System des englischen Denkers, dessen Leviathan 1667 holländisch, dessen gesammelte lateinische Werke 1668 in Amsterdam als Neuigkeit des Buchhandels neue Aufmerksamkeit auf sich lenken mußten, auch auf die noch im Wachstum begriffene Ethica des Sp. bedeutenden Einfluß gehabt habe. Dies wird dann aber erst durch die innere Kritik dieses Werkes sehr wahr-

scheinlich, wenn man den großen Bruch in der anthropologischen Ansicht anerkennt, den der Unterzeichnete zwar nicht entdeckt, aber doch zuerst in allen Fäden blosgelegt zu haben meint (Vierteljahrschr. für wissenschaftliche Philosophie 1883). Gleich L. Busse, dessen Arbeiten unserem Verfasser nicht bekannt waren, hat auch dieser an meine Aufstellungen im Wesentlichen sich angeschlossen (Seite 128), aber er meint, daß erst „ein gründliches Studium der Briefe nicht nur meine Vermutung zur Gewißheit mache, sondern auch befähige, die Ethik in viel schärferen Umrissen im lebendigen Zusammenhange mit Spinoza's ganzer Entwickelung und den Symbolen derselben, dem Tr. brev. und der Emendatio, zu schildern und annähernd chronologisch zu fixiren". Wozu ich bemerke, daß mir in dieser Verbindung nur die Hinweisung auf den alten Titel „de origine rerum etc." neu erscheint, woraus aber keineswegs folgt, daß die Anregung, den Plan der Ethik wieder aufzunehmen, aus dem Studium des Hobbes geflossen sei; wenn dies auch als nicht unwahrscheinlich zugegeben werden mag. Jedoch finde ich, daß man in der bestimmten Annahme solcher Einflüsse nicht genug behutsam sein kann. — Ehe aber so an die Darlegung der „vollendeten Ethik" gegangen wird, sind Erörterungen über den theologisch-politischen und den politischen Traktat eingeschoben, bei denen eine Vergleichung der Schrift Philosophia Sacrae Scripturae interpres mit jenem ersten bemerkenswert ist, wenn auch das Ergebnis nicht neu, daß Ludwig Meyer der Verfasser sei und manche Spinoza'sche Gedanken in einer dem theologisch-politischen Traktate vorausliegenden Phase reproduzirt habe. Unter dem obigen Stichworte folgt alsdann ein kurzer Auszug der Ethik, wobei auf den Gegensatz der Psychologie des 3. Teiles gegen die frühere besondere Aufmerksamkeit gerichtet wird. Dabei läuft doch einiges Mißverstandene mit unter. S. 144 wird ein früherer Irrtum wiederholt, wenn es heißt: „In der Affektenlehre des kurzen Traktats hatte Spinoza, wenn auch in beschränktem Maße, die technischen Ausdrücke des Hobbes übernommen". Was der Verfasser meint, ist Gemeingut; die Freudenthal'sche Abhandlung „Sp. und die Scholastik" wäre auch ihm fördersam gewesen. Nicht ganz im klaren Zu-

sammenhange hat er dann eine vergleichende Erörterung der Politik des H. und des Sp. eingeführt, die im Ganzen richtig urteilend doch beiden nicht gerecht wird. Endlich folgen noch Inhaltsangaben des 4. und 5. Teils der Ethik. Im Anhange sind recht nützliche philologische Untersuchungen mitgeteilt unter den 3 Titeln „Diplomatisches“ „Chronologisches“ „Quellenkritisches“. Hierdurch finden wir uns nun auf die erste Hälfte des Büchleins zurückgewiesen, woraus noch als ein glücklicher Gedanke erwähnt werden möge die Heranziehung der von Oldenburg herausgegebenen Philosophical Transactions zur Vergleichung mit dessen Briefen an Spin. Der Verfasser glaubt hier durch Oldenburg vermittelte Beziehungen mit Newton erschließen zu dürfen. Auch sonst ist in diesem Abschnitt manches Beachtenswerte über die Korrespondenten Spinozas, so über Leibnitz und Tschirnhausen ausgesprochen. Der Verfasser zeigt sich durchweg gut unterrichtet und einsichtigen Urteiles fähig.

Unzweifelhaft ragt die Arbeit über den Durchschnitt jener vielen philosophischen Doktor-Dissertationen, welche jetzt dem Studium der modernen Philosophen gewidmet werden, so weit hinaus, daß wir das Erscheinen derselben in Buchform freudig begrüßen dürfen.

Kiel im Januar 1889. F. Tönnies.

Otto Kuntzemüller: Die Reformen unseres höheren Schulwesens auf nationaler Grundlage und den Forderungen allgemeiner Bildung entsprechend. Leipzig. Herm. Oesterwitz. 1888. 40 S.

Der Verfasser ist ganz vom nationalen Gedanken durchdrungen und will entgegen dem mißverstandenen weltbürgerlichen Ideal das Nationale im vollen Maße in der Entwicklung unseres Volkes verwirklicht wissen. Die Schule der Gegenwart entspricht nach des Verfassers Ansicht dieser Forderung keineswegs, besonders da Latein und Griechisch und nicht die nationale Sprache den Mittelpunkt des Unterrichts bildet. Eine Reform ist daher dringend notwendig, doch darf sie nicht übereilt werden. Wenn sie zur Ausführung kommt, muß sie den Forderungen allgemein menschlicher und nationaler Bildung gerecht, beziehungsweise die allgemeine Bildung auf nationaler Grundlage angestrebt werden. Zu

diesem Behufe sucht Kuntzemüller die Grundlagen der allgemeinen Bildung festzustellen und wirft dabei einen Blick auf die bestehenden Schuleinrichtungen. Dies führt ihn zu einer ausführlicheren Besprechung des Bildungswertes der alten Sprachen. Unter Berufung auf bewährte Schulmänner und auf die durch die Erfahrung gebotenen Unterrichtserfolge kommt er zum Ergebnis, daß die alten Sprachen den ersten Rang, welchen sie noch immer im Lehrplan der Gymnasien behaupten, aufgeben und in das Verhältnis von immerhin wesentlichen Hülfswissenschaften zurücktreten müssen. Als positives Ergebnis stellt der Verfasser hin, „daß der Unterricht in der Muttersprache, wie in allen deutschen Schulen, so auch in den höheren Lehranstalten zum Ausgangs- und Mittelpunkt, zur festen Grundlage und zum vornehmsten Ziel der Jugendbildung und der nationalen Erziehung gemacht werden müsse“.

Bezüglich des fremdsprachigen Unterrichtes stimmt der Verfasser in weiterer Ausführung vollständig Ostendorf's These bei („der fremdsprachliche Unterricht muß mit dem Französischen beginnen“) und bespricht dieselbe mit Rücksicht auf Völcker's eingehende Begründung und Würdigung. Zum Schluß entwirft der Verfasser einen Zukunftslehrplan. Ziel des höheren Unterrichtes sei die möglichst vollkommene Beherrschung der deutschen Sprache. Der fremdsprachliche Unterricht soll mit dem Französischen in Sexta beginnen, der lateinische in Untertertia. In Obertertia, wo gleichzeitig Griechisch und Englisch beginnen, habe sich der Schüler zu entscheiden, an welchem Unterricht er teilnehmen wolle. Von Obersekunda an sei Gelegenheit zu fakultativem Unterricht im Griechischen, Englischen und Hebräischen zu bieten. Gegen die Durchführung des vorgeschlagenen Lehrplanes dürften sich manche didaktische Bedenken geltend machen. Durch bloße Ansetzung von Gegenständen und Zahlen für Stunden ist überhaupt wenig gethan. Bei einer Schulreform wird jedenfalls das inhaltliche Maß des zu Bietenden Gegenstand tief gehender Erörterung bilden müssen und damit die Frage des Zusammenwirkens der einzelnen Unterrichtsgegenstände zu einem einheitlichen Ziele. Zahlen für das Ausmaß der einzelnen Lehrgegenstände können erst geboten werden, wenn man vollständig

klar ist, was man bieten will und kann, ohne Gefahr der Überbürdung und Zersplitterung. Da thut es not, unmittelbar in die Praxis einzusetzen, theoretisch läßt sich manches schön entwerfen, das in der Verwirklichung scheitert.

Die Schrift Kuntzemüller's bietet im Wesentlichen nichts Neues, enthält aber einzelne schöne Gedanken.

Innsbruck. Dr. R. Hochegger.

Hack Tuke: Geist und Körper. Studien über die Wirkung der Einbildungskraft; nach der 2. Aufl. übersetzt von H. Kornfeld. Jena, Gust. Fischer, 1888. 308 S.

Das vorliegende Buch führt einen doppelten Titel; der eine ist zu weit, der andere zu eng. Von den Problemen, welche die Überschrift „Geist und Körper" andeutet, kommt nur ein kleiner Teil zur Sprache; wenn es sich dagegen nur um „die Wirkung der Einbildungskraft" handeln sollte, wäre es nicht angebracht, daß zwei Drittel des Buches sich mit der Wirkung der Gemütsbewegungen und des Willens beschäftigen. Der wirkliche Inhalt sind die physiologischen und pathologischen Wirkungen der psychophysischen Vorgänge. Das Thema ist offenbar für die empirische Psychologie von weittragender Bedeutung und es ist zu bedauern, daß es bisher so wenig Behandlung gefunden. Von der motorischen Wirkung des Willens und dem Effekt suggerierter Vorstellungen in der Hypnose abgesehen, dürfte, seit Domrichs Werk über die psychischen Zustände, also in den letzten vier Jahrzehnten, das Thema kaum gründlich bearbeitet worden sein.

Daß diese Lücke durch die Studien von Hack Tuke ausgefüllt wäre, wird niemand behaupten. Es ist eine überaus fleißige, nach zweckmäßigen Gesichtspunkten geordnete Sammlung von Material mit besonderer Berücksichtigung der klinischen Litteratur in England und Amerika. Ohne Zweifel ist eine solche Zusammenstellung höchst wertvoll, da die Berichte der Einzelfälle an tausend Stellen zerstreut liegen, aber ebenso zweifellos ist es, daß solche Materialansammlung nur die Vorarbeit ist für eine wirklich eindringende Behandlung des Themas. Nicht als würde jemand bei solchem

Werk erkenntnistheoretische Untersuchungen vermissen; aber wenn eine solche staunenswerte Anhäufung interessanter Einwirkungen des Geistes auf den Körper nicht einmal dahin führt, zu den Grundfragen der physiologischen Psychologie irgendwie Stellung zu nehmen, so kann das Buch unmöglich voll befriedigen. Der Verfasser zitiert das Wort des Franzosen Laslie „Ich bin nicht Deutscher noch genug Metaphysiker, um mich in diese dunklen Gebiete zu begeben"; im allgemeinen charakterisirt das Wort auch seinen eigenen Standpunkt.

Das Ziel des Verfassers war ja nun freilich auch ein ganz andres; ihm, als Irrenarzt, lag daran, den Einfluß des Geistes auf den Körper bei der Behandlung von Krankheiten hervorzuheben, und die Frage, zu der sich die Untersuchung zuspitzt, ist schließlich die: wie kann dieser Einfluß in der Praxis zu Heilzwecken verwandt werden? Gleichviel aber unter welchem Gesichtspunkt man das zusammengetragene Material betrachtet, jedenfalls wäre die Untersuchung gefördert, wenn den psychologischen Begriffen etwas mehr Beachtung geschenkt wäre und die Sorgfalt, welche auf die Analyse der körperlichen Wirkungen verwandt ist, auch auf die Zergliederung der seelischen Ursachen verwandt wäre. Statt dessen ist von einer Analyse der komplizierten seelischen Erscheinungen gar keine Rede und sämtliche psychologischen Faktoren sind so unklar gezeichnet wie möglich; daß an dieser unpsychologischen Ausdrucksweise auch die, in den physiologischen Punkten vortreffliche Übersetzung schuld ist, leuchtet ein. Die Untersuchung beginnt mit der Wirkung der „intellektuellen Kräfte" und definiert dieselbe gleich zu Beginn als „geistiges Zuwenden, hartes Studium und Konzentrirung des Denkens".

Am schwersten rächt sich der Mangel psychologischer Analyse bei der Betrachtung der Gemütsbewegungen. Wenn man die Gemütsbewegung ungeprüft als einheitliche seelische Leistung hinnimmt und dann nachträglich erst nach ihren physischen Wirkungen fragt, so verschließt man sich natürlich von vornherein den Weg zum psychophysischen Verständnis, da die Wahrnehmung dieser physischen Begleiterscheinung gerade der wichtigste Faktor des psychischen

Affektes ist. Wie verschwommen übrigens selbst die Grenze zwischen Psychischem und Physischem erscheint, geht daraus hervor, daß Illusionen, Hallucinationen, Sensationen und Ähnliches zu den körperlichen Wirkungen gerechnet werden.

Das Material ist im allgemeinen kritisch gesichtet, wiewohl manches doch noch zu unbeglaubigt und anekdotenhaft erscheint; entschieden zu mißbilligen ist dagegen das Heranziehen von Dichterstellen. Die poetischen Schilderungen von Affektwirkungen können dem Psychologen oft gute Dienste leisten als Fingerzeig für die Aufsuchung empierischen Materials; solche Stellen aber einfach unter das empierische Material selbst zu mischen, als wären sie beobachtete Thatsachen, geht unmöglich an, da auch aus den besten Dichtern sich leicht eine Kollektion von Stellen heraussuchen ließe, die wohl effektvoll blenden, psychophysisch aber durchaus unwahr sind. —

Der erste Teil des Buches umfaßt die Wirkung der Vorstellungen, der zweite die der Gefühle, der dritte die des Willens; in jedem Teile werden dann die Wirkungen auf die Sinnesapparate, auf die willkürlichen und die unwillkürlichen Muskeln sowie auf die vegetativen Funktionen gesondert untersucht, meist noch mit Scheidung in physiologische und pathologische Effekte. Die Vorstellungen wirken hauptsächlich auf das Nervensystem und erzeugen dann abnorme Sinnesempfindungen; die Gefühle beeinflussen mehr Haut, Drüsen und Verdauungskanal und wirken so auf die vegetativen Funktionen; der Wille wirkt auf den Muskel und erzeugt Bewegung. Das hat man nun freilich schon lange gewußt; das, was uns fehlt, ist ein wirklich psychophysisches Verständnis dieser Thatsachen. Wer aber künftig sich der nützlichen Aufgabe unterziehen will, durch neu eindringende Arbeit dieses Verständnis anzubahnen, der wird die so übersichtliche und reichhaltige Materialsammlung von Hack Tuke nicht entbehren können.

Freiburg i. B. Hugo Münsterberg.

Dr. Eugen Schmidt: Begriff und Sitz der Seele. Heidelberg 1887, G. Weiß. 76 S. Mk. 2.

Die vorliegende kleine Studie operirt durchweg mit physiologischen Begriffen, hat innerlich aber mit der modernen physiologischen Psychologie auch nicht die geringste Ähnlichkeit. Darin, daß in der Frage nach dem körperlichen Sitz der Seele noch durchaus kein festes Resultat gewonnen sei, hat ja der Verfasser zweifellos recht. Wenn er aber den Grund dafür in der Thatsache sucht, daß die Ergebnisse der Physiologie von abweichenden, allgemeinen Anschauungen aus verschieden gedeutet wurden, so unterschätzt er doch wohl die wichtigere Ursache, daß nämlich die Mehrheit der Psychologen aus erkenntnistheoretischen Erwägungen die ganze Fragestellung für fehlerhaft hält. Der Seelenbegriff des Verfassers resultirt aus seiner Metaphysik, derzufolge nicht die Kräfte Eigenschaften materieller Atome sind, sondern die Materie die Erscheinung der immateriellen Kraftatome in Wechselwirkung ist. Während bei mechanischen Verbindungen sich die ursprünglichen Kraftcentren der verschiedenen Atome selbständig behaupten, entwickeln sich bei chemischen Verbindungen neue Kraftcentren centraler Art. Bei der höchsten chemischen Verbindung, dem Organismus, ist diese Centralkraft so gesteigert, daß sie eine Herrschaft über ihre Umgebung gewinnt. „Diese Herrschaft des Kraftcentrums über die Körperlichkeit zu seiner Selbstbehauptung und Stärkung ist innere Zweckmäßigkeit und befähigt es weiter zu einer solchen Steigerung, daß es andre ähnliche Kraftcentren erzeugt, d. h. zur Fortpflanzung. Aber Stoffwechsel und Fortpflanzung sind die Grundfunktionen des Lebens; also ist diese Centralkraft Grundkraft des Lebens, d. h. Seele." Nun giebt es nach den Untersuchungen des Physiologen Flourens eine Stelle im verlängerten Mark, wo die Zerstörung, wie bei keinem andern Teile des Centralnervensystems, den unmittelbaren Tod zur Folge hat. Die Erhaltung des Lebens knüpft sich also an diese Stelle, das Individuum ist — so folgert der Autor — mithin erst dann tot, wenn das Leben aus dieser Stelle gewichen ist, an ihr findet sich also der Centralpunkt des Lebens im Organismus, d. h. es

ist der Sitz der Seele. Dieser Sitz der Seele ist zugleich der Centralpunkt des Empfindens, des Wollens und des Denkens; „aber das Empfinden läßt sich nur realisiren durch die verschiedenen Empfindungsnerven, das Wollen durch die Bewegungsnerven, das Denken durch das große Gehirn."

Gradezu phantastisch werden die Annahmen v. Schmidt's dort, wo er das Material zur Ausführung seiner Spekulationen dem Gebiet der anatomischen Embryologie entnimmt. Es dünkt ihm „höchst wahrscheinlich", daß der erste Lebenspunkt, von dem aus der Organismus sich zu bilden beginnt, ungefähr in der Mitte des später sich differenzirenden Centralnervensystems bleibt, nämlich zwischen Gehirn und Rückenmark, also im verlängerten Mark, so daß der Punkt im weiblichen Keimbläschen, von dem aus bei der Befruchtung durch das Samenfädchen das neue Leben beginnt, auch fernerhin der Sitz der seelischen Centralkraft bleibe. — Als Folgerung der gesamten Betrachtung ergiebt sich die Unsterblichkeit der Person. Der Einwand, daß Seelen beim Tode nicht auf einen andern Weltkörper gelangen können, ist hinfällig, da die Seele als Kraftpunkt im irdischen Tod gar kein endliches Raummaß mehr in sich findet, dem unendlichen Raummaß gegenüber aber jede endliche Entfernung null ist, sie also „ohne Rücksicht auf räumliche Entfernung sich dahin versetzen muß, wohin sie ihrer inneren Bestimmung nach gehört."

Freiburg i. B. Hugo Münsterberg.

Ad. Bastian: Allerlei aus Volks- und Menschenkunde. Berlin. E. S. Mittler und Sohn. 1888. 2 Bde. I. M. 3 Tfln. in Lichtdr. XI und 512 S. II. M. 18 photolithogr. Tfln. CXX und 380 S.

Nach den von Bastian häufig ausführlich erörterten und auch von anderer Seite wiederholt besprochenen und beurteilten Grundsätzen beabsichtigt auch das vorliegende Werk Stoff zur „naturwissenschaftlichen" Begründung der Psychologie zu bieten, die vom Völkergedanken auszugehen habe unter Berücksichtigung der Variation desselben in den geographischen Provinzen. Die zwei trefflich ausgestatteten Bände enthalten für den Forscher auf

dem Gebiete der ethnologischen Psychologie sehr wertvolle Sammlungen und bilden eine dankenswerte Ergänzung zu den früheren Schriften des Verfassers. Bastian nahm diesmal auch mehrfach größere einschlägige Abhandlungen verschiedener Verfasser auf, so u. a. folgende bedeutendere Aufsätze: Kubary, Über die Religion der Pelauer, R. Caldwell, Der Teufelsdienst im südlichen Indien, Priklonski, über das Schamanentum bei den Jakuten. Es ist zu bedauern, daß Bastian keine genaueren Quellenangaben über die aufgenommenen fremden Beiträge bringt. Aus dem reichen Inhalte hebe ich zur Charakteristik des Werkes insbesondere folgende Abschnitte hervor: Die Lehre von der Geisterwelt auf Mangaca, Sibirische Seelenwelten, Australische Ceremonien (Beschneidung u. a.), Kannibalen in Nordamerika, Australische Medizinmänner, die Pubertätsweihe, über gute und schlechte Gerüche (ethnologisch und kulturgeschichtlich hochinteressant), Spiritistisches. Im zweiten Bande sind namentlich die demselben beigegebenen Abbildungen mit ausführlichen, geschichtlich-ethnologischen Erläuterungen von Wert. Dieselben geben schlagende Parallelen über gewisse, überall wiederkehrende und in ethnischer Variation sich ausbildende Grundgedanken.

Die Ausarbeitung des Werkes ist diesmal sorgfältiger zu nennen, freilich haften noch manche der oft gerügten Mängel an. (Vgl. dagegen Bastian's Ausführungen gegen seine Beurteiler in Bd. 2, S. 60 ff. Anm.).

Innsbruck. Dr. R. Hochegger.

Im Kampf um die Weltanschauung. Bekenntnisse eines Theologen. 3. und 4. Auflage Freiburg i. B. 1888. Mohr. 95. S. Mk. 1.

In kurzer Zeit hat diese kleine Schrift eine weite Verbreitung gewonnen. Es ist nötig oder wünschenswerth gefunden worden, eine theurere und eine billigere Ausgabe zu veranstalten. Mehrere Auflagen erscheinen gleichzeitig. Von der billigen Ausgabe ist die dritte bis sechste Auflage angekündigt. Diesen Erfolg dankt das Büchlein zu einem Teil der selten schönen Form der

Darstellung, zum größeren der warmen religiösen Empfindung, der Wahrhaftigkeit, mit der die religiösen Probleme berührt, der Duldsamkeit, mit der die verschiedenen Beantwortungen derselben beurteilt werden. Die Aufnahme dieser Schrift ist ein erfreuliches Zeichen dafür, daß die religiösen Interessen unsrer Zeit im Wachstum begriffen sind, zugleich allerdings ein weniger erfreulicher Beweis dafür, daß die Frömmigkeit vieler unserer Zeitgenossen einer Gesammtanschauung des Lebens huldigt, welche schwankenden Gefühlen einen großen, begrifflicher Erkenntnis einen sehr beschränkten Raum gewährt. Liegt doch ein nicht geringer Reiz unseres Buchs in der Bloßlegung der dunkeln Schatten, die über unserem irdischen Leben lagern, der aber kein Versuch entgegenkommt, sie aus einer umfassenden Betrachtung des Weltlaufs zu deuten. Der Verfasser kennt nur den Weg schweigender Ergebung und der Gewißheit, daß uns unlösbare Probleme in Gott gelöst sind. Die Religion ist ihm wesentlich Gefühl und Stimmung, die sich ja allerdings in Vorstellungen aussprechen müssen; er weiß auch, daß dieselben im Interesse des für die Religion unentbehrlichen Gemeinschaftslebens eine gewisse Stetigkeit und Übereinstimmung fordern, doch bleibt ihm die Vorstellung immer etwas sehr untergeordnetes, im Grunde ist es ihm daher auch unerheblich, ob sich die Heilshoffnung des Frommen an Christus oder an Maria anschließt. Es liegt in dieser Frömmigkeit ein skeptischer Zug. Ebenso haftet ein deistisches Gepräge an dem Gottesbegriff des Verfassers. Das Naturleben und die geschichtliche Entwicklung erscheinen hier als so in sich geschlossene Größen, daß für eine freie Einwirkung Gottes in die äußere Welt, natürlich innerhalb der weiten Grenzen des Gesetzes, für eine lebendige Wechselwirkung zwischen der alles bedingenden göttlichen Kausalität und der Menschenwelt kein Raum bleibt. Dem Verfasser fehlt ein Begriff der Geschichte, welcher in derselben nicht die Ausführung eines bis in's Einzelne feststehenden Programms, sondern ein Gewebe erkennt, in dem die menschliche Kausalität einen bedingenden Faktor bildet. Gewiß, Gott ist Weltregent, es sind seine Zwecke, die in der Geschichte verwirklicht werden, er sendet zu rechter Zeit die entschei-

denden Persönlichkeiten, aber die Art der Verwirklichung dieser Zwecke ist von der freien Kausalität des Menschen abhängig. Der ewige Ratschluß Gottes empfängt erst im geschichtlichen Werden die definitive Gestalt. — Der Verfasser nimmt einen an Schleiermacher erinnernden Standpunkt ein; wir würden uns freuen, wenn es ihm gelänge, sich die Fortentwicklung anzueignen, welche die Theologie Schleiermachers durch Richard Rothe erhalten hat.

Königsberg i. Pr. H. Jacoby.

Dr. Ernst Melzer: Die theistische Gottes- und Weltanschauung als Grundlage der Geschichtsphilosophie. Separatabdruck aus dem 24. Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft Philomathie in Neisse, zugleich Festschrift zum 50jährigen Jubiläum derselben. Neisse. Joseph Graveur. 1888. 80 S. M. 1.

Wer mit den Anschauungen des katholischen Religionsphilosophen Günther vertraut ist, wird diese kleine Schrift willkommen heißen, weil sie jene korrekt vergegenwärtigt; wem dagegen die Philosopie Günthers fremd geblieben ist, wird durch die Darlegungen unseres Verfassers keinen klaren Einblick in dieselben gewinnen. Daran hindert die Kürze der Darstellung. So können wir diesem Büchlein nur einen sehr beschränkten Wert zuerkennen.

Königsberg i. Pr. H. Jacoby.

Karl Schulz: Der Gottesgedanke. Grundzüge einer geistesgeschichtlichen Betrachtung. Leipzig. Duncker und Humblot. 1888. 184 S. Mk. 3,60.

Dies Buch enthält von S. 87 bis S. 187 einen Auszug aus Dilthey's Einleitung in die Geisteswissenschaften, hier und da mit kritischen Randglossen versehen. Die vorhergehenden Seiten bieten allerlei Betrachtungen über die Entwicklung des menschlichen Erkennens mit besonderer Beziehung auf die Entwicklung der Sprache. Hier und da wird auch der Gottesgedanke gestreift. Schließlich erklärt der Verfasser, daß er auch mit dem zurückhalten müsse, was er über die entwicklungs- und geistesgeschichtliche Stelle des Gottesgedankens zu sagen hätte. Diese Schrift leistet also nicht, was

ihr Titel verheißt; sie ist ihrem größten Teil nach Exzerpt eines andern Werks; und, was sie eignes giebt, ist unzulänglich. Der Verfasser ist ohne Zweifel kein oberflächlicher Geist; was er bemerkt, ist beachtenswert; aber er stellt an seine litterarische Produktion sehr bescheidene Ansprüche. Wer ein wissenschaftliches Werk publicieren will, ist verpflichtet, das Beste zu geben, was er leisten kann; ist verbunden, methodisch exakt zu arbeiten. Das hat der Verfasser nicht gethan. Er stellt Behauptungen auf, denen eine ausreichende Begründung fehlt. — Schließlich wollen wir darauf hinweisen, daß die geistesgeschichtliche Auffassung des menschlichen Lebens, für welche der Verfasser eintritt, von ihm überschätzt wird. In der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit treten Ideen hervor, welche dieselbe lange, Jahrtausende hindurch, beherrschen, um dann zu verschwinden und anderen Ideen Raum zu geben. Sie haben geistesgeschichtlich der Menschheit viel geleistet, gehören aber doch nicht zu ihrem bleibenden Inventar. Um festzustellen, was zu diesem zu zählen ist, bedarf es einer Untersuchung, die nicht auf Thatsachen, sondern auf Notwendigkeiten gerichtet ist; bedarf es der Wissenschaften, die Kant als Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft bezeichnet hat.

Königsberg i. P. H. Jacoby.

Prof. D. L. Büchner: Über religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung. Ein historisch-kritischer Versuch. Leipzig. Theodor Thomas. 1887. S. 75. Mk. 1,50.

Dies Schriftchen, ein erweiterter Vortrag, stellt den Entwicklungsgang der Kulturgeschichte, vor allem der Religionsgeschichte, vom Standpunkt des Materialismus dar. Der Gedankengang des Verfassers ist folgender. Die Quellen der Religion sind Unwissenheit und Unbildung, in Verbindung mit der instinktiven Furcht vor dem Unbekannten, Geheimnisvollen. In dem Maße, als das Wissen fortschreitet, weicht der Glaube zurück, doch bleibt ihm eine Zuflucht in den Rätseln des Daseins, welche das Wissen noch nicht aufgelöst hat. So geht durch die Weltgeschichte der Kampf zwischen Glauben und Wissen, der unentschieden bleibt. Ein

relativ günstiges Stadium dieses Kampfes zeigt die griechisch-römische Weltkultur in dem Geist der Duldung, den sie verbreitete. Da trat das Christentum als störendes Verhängnis ein, dieser excessive Spiritualismus, der die Interessen des Diesseits dem Jenseits opfert, eine Wegweisung zum Sterben, aber nicht zum Leben. Als Offenbarungsreligion führte sie den Gewissenszwang im Gefolge. Seinen Sieg dankt das Christentum dem sozialen und politischen Elend der Zeitverhältnisse, welche die Weltflucht nahe legten, dem Verfall der heidnischen Religion, die ein Vakuum schuf, seinem demokratischen Zuge und der Staatspolitik Konstantin's. Die Geschichte der alten und mittelalterlichen Kirche ist nun wesentlich die Geschichte des Fanatismus, der sich auch gegen wissenschaftliche Fortschritte richtet. Ein Lichtbild zeigt der Islam, er erscheint als eine Oase in der Wüste. Auch die Reformation hat wenig Hilfe gebracht, ihre Führer waren meistens geistesbeschränkte Männer. Erst die Periode der Aufklärung, das Erwachen des kritischen Geistes, die Fortschritte der Naturwissenschaft führten eine Besserung herbei. — Man sieht, für eine objektive Geschichtsbetrachtung ist Büchner ganz unzugänglich. Er sieht alle Schatten, welche sich über die Geschichte des Christentums ausbreiten, aber es bleibt ihm verborgen, daß alle wertvollen Ideen, welche den Fortschritt der Menschheit bedingen, im Christentum wurzeln, daß unser Kulturleben in demselben begründet ist. Mit demselben Beweisverfahren, mit dem Büchner gegen das Christentum kämpft, könnten auch die Idee der Freiheit, des Staats, der Nationalität bestritten werden. Denn nur unter blutigen Revolutionen, unter oft entsetzlichen Kriegen haben sie sich entwickelt. Die Geschichte der Menschheit ist eben keine Idylle. Ihre Ideale verwirklichen sich nicht, ohne daß auch Zerrbilder des Heiligen entstehen. Werfen wir schließlich noch einen Blick auf die Positionen, die uns der Verfasser als Ersatz der Religion darbietet. Glückseligkeit und Selbstzufriedenheit soll das Gesetz der höchsten Moral werden. Das ist die Moral des Egoismus. Wenn er zugleich die Menschenliebe fordert, so fragt sich, auf welcher Basis diese ruhen soll. Darauf kann Büchner nicht antworten. Denn der Naturtrieb ist selbstisch.

Von seinem Standpunkt aus kann nur das wohlverstandene, durch Klugheit gemäßigte Interesse am eigenen Ich maßgebend sein. Jeder ist sich selbst der Nächste, bleibt die Losung. Für die Hingabe der Liebe, für die Selbstverleugnung im Interesse des Ganzen, für die Bruderliebe ist hier kein Raum. Nur der Kultus der sinnlichen Güter ist hier berechtigt. Aber Schärfe des Denkens fehlt Herrn Büchner durchaus. Er ist der willkürlichste Dogmatist. Er vermag zuzugestehen, daß es der Wissenschaft nicht gelungen ist, auch vielleicht nie gelingen wird, zu zeigen, wie sich die materiellen Bewegungen der Gehirnsubstanz oder zahlloser Nervenelemente in geistige oder seelische Thätigkeiten umsetzen. Das hindert ihn aber nicht, zn erklären, daß über die Thatsache einer solchen Umsetzung kein Zweifel bestehe.

Königsberg i. P. H. Jacoby.

Über das Trägheitsgesetz.*)

Von

G. Frege,

Professor in Jena.

Es wird ohne Zweifel Viele befremden, daß ein längst als zweifellos anerkanntes Gesetz wie das der Trägheit nochmals einer eingehenden Prüfung unterworfen wird, und daß eine neue Fassung dafür gesucht wird. „Ohne äußere Einwirkung bleibt der ruhende Körper in Ruhe und behält der sich bewegende seine Geschwindigkeit nach Größe und Richtung bei", das hat sich in unzähligen Fällen bewährt; und was das heißt „ein Körper bewegt sich" oder „ist in Ruhe", scheint so klar zu sein, daß nichts zu erklären übrig bleibt. Die untengenannte lesenswerthe Schrift ist dazu geeignet, aus dieser falschen Sicherheit aufzustören und zu weiterm Nachdenken anzuregen. Es ist bekannt, und der Verfasser führt das im Einzelnen vor, daß schon die alten Philosophen Schwierigkeiten in der Beantwortung der Frage gefunden haben, ob ein gegebener Körper sich bewege. Ich erinnere nur an das im Strome verankerte Schiff und an den auf dem segelnden Schiffe rückwärts gehenden Mann, dessen Abstände von den Gegenständen am Ufer sich nicht ändern. In solchen Fällen wird unsere Frage leicht verschieden beantwortet, indem der Eine auf diese, der Andere auf jene Lagenbeziehung mehr Wert legt: ein allgemein anerkanntes Merkmal fehlt. Alle diese Streitigkeiten werden freilich ganz ein-

---

*) Mit Bezug auf Dr. Ludwig Lange: Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffs und ihr voraussichtliches Endergebnis. Leipzig, W. Engelmann, 1886.

fach dadurch geschlichtet, daß man die Unvollständigkeit eines Ausdruckes wie „a bewegt sich“ anerkennt und dafür die Form „a bewegt sich zu b“ setzt. Die Sätze „a bewegt sich zu b“ und „a bewegt sich nicht zu c“ brauchen sich nun nicht mehr zu widersprechen. Auch unsere Physiker werden zugeben, daß niemals die Bewegung eines Körpers schlechthin, sondern nur zu einem andern erfahrbar ist. Damit hat man aber die Mangelhaftigkeit des oben angeführten Ausdrucks für das Trägheitsgesetz anerkannt; denn es ist darin von Bewegung und Ruhe schlechthin die Rede. Und das Schlimme dabei ist, daß man diesen Mangel gar nicht dadurch wieder gut machen kann, daß man die Beziehung auf einen Körper hinzufügt; denn welchen sollte man dazu nehmen? Je nach der Wahl dieses Bezugskörpers würde ein gegebener Körper als ruhend oder als in gerader oder krummer Linie gleichförmig oder ungleichförmig sich bewegend erscheinen. Der Sinn des Trägheitsgesetzes verbietet die Bezugnahme auf irgend einen Körper, weil es keinen giebt, der diese Auszeichnung verdient, während doch eine Bewegung schlechthin unerkennbar bleibt. Dies ist die Schwierigkeit. Wie kommt es nun, daß sie von den Physikern im Allgemeinen so wenig beachtet wird? Der unvollständige Ausdruck „a bewegt sich“ ist so bequem und durch den Sprachgebrauch geheiligt, daß er auch in der Physik nur zu oft angewendet wird. Seine theoretische Unangemessenheit wird um so lieber vergessen, als er über manche Schwierigkeit unvermerkt hinweghilft. Wenn man eine Frage nicht beantworden kann, so kann man sie wenigstens hinter der Wolke einer ungenauen Redeweise verschwinden lassen, was in unserm Falle besonders angenehm ist; denn, wollte man sie als offene behandeln, so würde die Grundlage der ganzen Physik zu schwanken scheinen. Daher wird man sich unbewußterweise gehütet haben, durchweg die vollständige Form „a bewegt sich zu b“ zu gebrauchen. Das Trägheitsgesetz ist obendrein so zum unbezweifelten Gemeingute geworden, daß wir gar nicht so leicht merken, wenn wir es bei seinem Beweise stillschweigend voraussetzen. Wir machen dabei leicht Gebrauch von Bewegungsgesetzen, von Ausdrücken wie „Masse“ und „Kraft“, obwohl das Trägheitsgesetz die Grundlage

aller Bewegungsgesetze ist und erst jenen Ausdrücken einen brauchbaren Sinn verleiht. Wie kommt es aber, daß die Physik trotz dieses Mangels in ihrer Grundlage so sicher fortschreitet? Nun, die Astronomie lehrt ein Coordinatensystem kennen, das für praktische Zwecke fürs Erste genügt. Wenn wir das Trägheitsgesetz von den auf dieses bezogenen Bewegungen aussprechen, so finden wir alle Folgerungen in genügendem Einklange mit der Erfahrung. Theoretisch wird dadurch freilich nichts gewonnen; denn niemand zweifelt, daß die Fixsterne, welche wir zur Festlegung unseres Coordinatensystems brauchen, zu einander nur scheinbar ruhen, und daß dieser Schein die Folge der Ungenauigkeit unserer Beobachtungen ist. Dazu kommt, daß die Bezugnahme auf bestimmte Körper wider das Wesen eines Naturgesetzes streitet, welches Allgemeinheit verlangt. Niemand wird freilich andrerseits daran zweifeln, daß die Vollkommenheit, mit der unser Coordinatensystem die Bedürfnisse der Naturerklärung befriedigt, auf eine Gesetzmäßigkeit hinweist, ohne die jene Befriedigung unerklärlich wäre.

Im Allgemeinen steht man wohl noch auf dem Newton'schen Standpunkt, indem man die Bewegung auf den absoluten Raum und die absolute Zeit bezieht, wie wenig auch die theologische Begründung bei Newton dem heutigen Geschmacke zusagen mag, und obgleich ein Ort des absoluten Raumes in keiner Weise wiedererkannt werden kann, sodaß es unmöglich ist, anzugeben, welche Geschwindigkeit ein Körper in Bezug auf den absoluten Raum und die absolute Zeit habe. Es verschlägt nichts, wenn man die Ausdrücke „absoluter Raum" und „absolute Zeit" vermeidend von wahrer und scheinbarer Bewegung spricht. Der Verfasser fragt: „Mit welchem Recht behauptet Newton, daß die Bahnen sich selbst überlassener Körper geradlinig sind in Bezug auf den absoluten Raum, dessen Teile doch, wie er selber zugiebt, nicht wahrgenommen werden können? . . . Newton könnte uns nicht im mindesten widerlegen, wenn wir seiner Behauptung die entgegengestellten, die absoluten Bahnen sich selbst überlassener Körper seien spiralig gekrümmt." — „Woher weiß Newton, daß die Schwingungen des Uhrpendels, nach absoluter Zeit gemessen, isochron sind?" Newton

bewegt sich in seiner Begründung des Trägheitsgesetzes offenbar im Kreise, wie es noch jetzt vielfach geschieht. Um das Bestehen einer wahren Bewegung und ihren Unterschied von der scheinbaren nachzuweisen, macht man Gebrauch von Bewegungsgesetzen, die das der Trägheit einschließen, und dann erst kann man in Beziehung auf diese wahre Bewegung das Trägheitsgesetz aufstellen. Lange schätzt Newtons absoluten Raum und absolute Zeit nicht einmal als notwendige Übel und nennt sie überflüssige Produkte des esprit métaphysique. Da scheint er mir denn doch etwas über das Ziel hinauszuschießen. Es liegt dies an der gesonderten Betrachtung der Hypothesen, welche nur als Ganzes eine Bedeutung haben. Wenn wir die Hypothese des absoluten Raumes für sich betrachten, so haben wir darin offenbar etwas, was jede Erfahrung überschreitet; die Bewegung in Bezug auf diesen ist unerkennbar, und es lassen sich über sie demnach auch keine Gesetze aus der Erfahrung ableiten. Anders wird die Sache, wenn wir die Hypothesen des absoluten Raumes und der absoluten Zeit mit der des Trägheitsgesetzes zu einer einzigen verbinden. Dadurch wird der absolute Raum mit den wahrnehmbaren Erscheinungen in Zusammenhang gebracht, und unter dieser Voraussetzung lassen sich dann, wie Newton thut, Aussagen über die Bewegung im absoluten Raume machen, welche mit der Erfahrung verglichen werden können. Newton selbst hat sich die Sachlage freilich wohl nicht zum klaren Bewußtsein gebracht. Die Mängel seiner Darstellung sind aus seiner Scheu zu erklären, etwas ausdrücklich als Hypothese aufzustellen; er wollte jeden Schritt unmittelbar aus der Erfahrung oder aus obersten Sätzen ableiten, deren Wahrheit für ihn zweifellos war, und wurde dadurch zur Vereinzelung dessen getrieben, was nur als Ganzes einen Vergleich mit der Erfahrung zuläßt. Mir scheint der Unterschied zwischen Newtons Lehre und der des Verfassers nicht so groß wie diesem. Ich verkenne aber durchaus nicht, daß des Letztern Bemühungen die Frage um ein gutes Stück gefördert haben. Lange bezieht die Bewegung auf „Inertialsysteme". Er denkt sich nämlich von einem Raumpunkte drei sich selbst überlassene materielle Punkte gleichzeitig ausgehn, die nicht

in einer Geraden liegen, und nennt „Inertialsystem" ein solches Coordinatensystem, in Bezug auf welches die Bahnen dieser Punkte gerade Linien sind. Ein Coordinatensystem dieser Art ist immer anzugeben; natürlich muß seine Lage in jedem Augenblicke in Bezug auf jene drei Punkte bestimmt sein. Daß nun in einem solchen die Bahnen jener Punkte geradlinig sind, ist kein Erfahrungssatz, sondern folgt aus der Definition des Inertialsystems; daß aber irgend ein vierter sich selbst überlassener materieller Punkt in jenem Inertialsysteme sich gleichfalls geradlinig bewege, folgt nicht mehr aus der Definition, und wenn er es dennoch thut, und wenn jeder sich selbst überlassene materielle Punkt es thut, so ist das ein Naturgesetz. Für den zeitlichen Teil des Gesetzes führt Lange nach C. Neumanns Vorgange eine „Inertialzeitskala" ein, nämlich eine Weise der Zeitmessung, nach welcher ein materieller sich selbst überlassener Punkt in einem Inertialsysteme gleichförmig fortschreitet. Daß dann jeder andere materielle Punkt, auf den keine äußere Einwirkung geschieht, ebenfalls gleichförmig in dem Interialsysteme fortschreitet, folgt nicht mehr aus der Definition, sondern ist Naturgesetz. Was wird nun hierdurch gewonnen? Der Verfasser bezeichnet sein Bezugssystem als ein ideales, während Newtons absoluter Raum transcendent real sei. Nach Newtons Worten kann es so scheinen. Wäre aber Newtons absoluter Raum wirklich transcendent, so hätte er für die Naturerklärung die Dienste nicht leisten können, die er doch in der That lange Zeit geleistet hat. Er ist auch mit der Erfahrung durch das Trägheitsgesetz verknüpft; aber freilich in versteckter Weise. Es ist kein geringes Verdienst des Verfassers, an die Stelle dieser versteckten Verknüpfung eine klar ausgesprochene gesetzt zu haben. In der Newtonschen Annahme eines einzigen absoluten Raumes ist mehr enthalten, als zur Erklärung der Erscheinungen nötig ist. Von den unendlich vielen möglichen Inertialsystemen, die sich gegeneinander gleichförmig ohne Drehung bewegen, ist keins irgendwie ausgezeichnet, sodaß man es als ruhend im absoluten Raume eher als irgend ein anderes betrachten könnte. Newton kann daher Ruhe und gleichförmige Bewegung in Bezug auf den absoluten Raum

nicht auseinanderhalten, weil in der Erfahrung kein Anhalt für diese Unterscheidung gegeben ist. Diese für die Erklärung nutzlose und über die Erfahrung hinausgehende Auszeichnung eines einzigen Inertialsystems hat Lange glücklich vermieden und insofern hat er Recht, wenn er bei Newton etwas Transcendentes tadelt.

Für endgiltig abgeschlossen halte ich auch nun die Frage noch keineswegs. Man kann dem Verfasser einen ähnlichen Vorwurf machen wie er dem Newton. Die Frage, ob ein materieller Punkt „sich selbst überlassen" sei, übersteigt nämlich die Erfahrung ebenso wie die, ob er absolut ruhe. Bei Newton war die Frage: wie unterscheiden wir wahre Bewegung von der scheinbaren? Hier ist die Frage: wie unterscheiden wir beeinflußte Bewegung von der eines sich selbst überlassenen materiellen Punkts? Bei Newton bedurften wir zur Beantwortung der Kenntnis des absoluten Raumes, die wir nicht haben; hier bedürfen wir der Kenntnis eines Inertialsystems, die uns gleichfalls fehlt. Denn, um zu wissen, ob ein gegebenes Coordinatensystem ein Inertialsystem sei, müßten wir unsere Frage schon beantwortet haben. Ebenso müßten wir bei Newton, um zu wissen, ob ein gegebenes Coordinatensystem dem absoluten Raume angehöre, die Frage schon beantwortet haben, ob der Coordinatenanfangspunkt im absoluten Raume ruhe. Dieser Mangel rührt in beiden Fällen von der Vereinzelung der Hypothesen her. Nur das Ganze der dynamischen Grundgesetze kann als Hypothese mit der Erfahrung verglichen und durch sie bestätigt werden. So pflegte mein verehrter Lehrer K. Snell das Trägheitsgesetz etwa so auszusprechen: „Ein materieller Punkt hat eine Beschleunigung nur infolge seiner Wechselwirkung mit andern materiellen Punkten." Was unter Wechselwirkung zu verstehen sei, ist nun durch die andern dynamischen Grundsätze näher zu bestimmen. Hierdurch wird das Trägheitsgesetz sogleich mit diesen in Verbindung gebracht.

Noch nach einer anderen Seite bedürfen Langes Aufstellungen einer Ergänzung. Es mag zunächst befremden; aber bei einigem Nachdenken wird man es doch bestätigt finden, daß wir kein Mittel haben zu beobachten, ob und wie stark sich etwa Längen im Verlaufe der Zeit verändern. Bei jedem solchen Urteile, das wir fällen, setzen wir

immer die Unveränderlichkeit eines Maßstabes voraus. Was wir beobachten, ist also nicht die Veränderung einer Länge an sich, sondern nur die Veränderung des Verhältnisses zu einer andern Länge.*) Wenn alle Abstände gleichzeitig auf die Hälfte herabgingen, so hätten wir gar kein Mittel das zu bemerken; denn die Gesichtswinkel, unter denen uns Gegenstände erschienen, blieben dieselben und, da unser eigner Körper an der Schrumpfung teilnähme, auch die Parallaxen in Bezug auf unsere Augen und alle Verhältnisse zu den Längen unserer Körperteile. Man könnte sagen: die Accomodation der Augen müßte verändert werden; aber darüber läßt sich gar nichts sagen; es wird damit schon etwas Dynamisches eingemischt, nämlich die elastischen Kräfte des Aethers. Wir müssen uns hier auf den Standpunkt stellen, wo wir von Kräften noch nichts wissen. Was Kraft ist, kann erst später erklärt werden. Hier fragen wir: was läßt sich beobachten, ohne irgend eine Hypothese über die Bewegung der Materie einzumischen? Was ist rein erfahrungsmäßig? Und da läßt sich nicht leugnen, daß wir kein Mittel haben, die Beständigkeit eines Abstandes zu beobachten ebenso, wie wir kein Mittel haben, einen Raumpunkt nach Verlauf einiger Zeit wiederzuerkennen und ebenso, wie wir kein Mittel haben zu entscheiden, ob es ein Inertialsystem gebe, zu dem ein materieller Punkt ruhe. Wohl verstanden: wir haben keine Mittel, ohne Hypothesen einzumischen. Ich will damit nicht sagen, daß kein Unterschied zwischen der gleichförmigen und der beschleunigten Bewegung eines Punktes bestehe, oder zwischen der Beständigkeit und der Änderung eines Abstandes; aber diese Unter-

*) Es ist also ganz falsch, daß ein fester Maßstab zu den Grundlagen der Geometrie gehöre. Ob eine Länge sich im Laufe der Zeit ändert oder nicht, ist für die Geometrie völlig einerlei, ja vom rein geometrischen Standpunkte hat diese Frage gar nicht einmal einen Sinn. Die Vergleichung von Längen, die nicht zur selben Zeit gegeben sind, fällt gar nicht ins Gebiet der Geometrie. Die Zeit geht diese Wissenschaft nichts an, folglich auch nicht die Festigkeit, von der nur in Bezug auf den Zeitverlauf gesprochen werden kann. Das gehört in die Physik. Sollten nicht auch der Phosphorgehalt des Gehirns und die hohe Temperatur der Sonne zu den Grundlagen der Geometrie gehören?

schiede können erst anerkannt werden, nachdem ein Ganzes von Hypothesen anerkannt ist. Wie sich uns die Annahme der Ruhe des Erdkörpers mit einer gewissen zwingenden Gewalt aufdrängt wegen der überwiegenden Fülle der gegeneinander ruhenden Erscheinungen, die er darbietet, und wie auf einem höhern Standpunkte der Fixsternhimmel als ruhend betrachtet wird, weil die Fixsterne unter einander zu ruhen scheinen, so können wir kaum umhin, eine Länge als unverändert anzunehmen, wenn sie zu der überwiegenden Gesamtheit von Längen gehört, deren Verhältnisse sich nicht zu ändern scheinen. In allen diesen Fällen leitet uns die Wahrnehmung einer ausgedehnten vergleichsweisen Beständigkeit zur Annahme eine Beständigkeit schlechthin, obwohl auf dem rein geometrischen Standpunkte eine beziehungslose Ruhe eigentlich ebensowenig Sinn hat wie eine beziehungslose Starrheit. In einer von Lange angeführten Stelle*) sagt Leibniz: „Deshalb ist die Bewegung ihrer eignen Natur nach respektiv. Dies gilt aber nur in mathematischer Strenge. Indessen schreiben wir den Körpern die Bewegung in Gemäßheit derjenigen Hypothesen zu, wodurch die Erscheinungen am angemessensten erklärt werden, und es ist gar kein Unterschied zwischen einer wahren und einer passenden Hypothese." Lange nimmt hier mit Recht Anstoß an dem Ausdrucke „Hypothese" und zieht Convention" vor. Man könnte auch „Definition" sagen. Conventionen sind eigentlich weder wahr noch falsch, sondern zweckmäßig oder unzweckmäßig. Man wird immer diejenige Sprechweise vorziehn, in welcher die Naturgesetze am einfachsten ausgedrückt werden können. So auch hier: man wird nicht behaupten können, eine Länge bleibe unverändert, bevor man nicht gesagt hat, wie man Abstände, die nicht gleichzeitig gegeben sind, mit einander vergleichen will; und je nach dieser Festsetzung wird man von einem gegebenen Abstande sagen, er ändere sich oder nicht. Aber nicht alle möglichen Festsetzungen sind zweckmäßig für einen kurzen Ausdruck der Naturgesetze. Wenn man also ein Coordinatensystem für die Betrachtung der Bewegung einführen will, so muß man auch die Längeneinheit für jeden Augenblick bestimmen.

*) Leibnizens mathem. Schriften herSg. v. Gerhardt Bd. VI S. 507.

Zur Erläuterung mag noch folgende Betrachtung hinzugefügt werden. Es sei ein Parallel-Coordinatensystem und eine Weise der Zeit- und Längenmessung gegeben der Art, daß drei materielle sich selbst überlassene Punkte auf dreien durch den Anfangspunkt gehenden Geraden gleichmäßig fortschreiten, und zwar so, als ob sie gleichzeitig im Anfangspunkte der Coordinaten gewesen wären. Der diesem Zusammensein entsprechende Augenblick mag zum Nullpunkte der Zeit genommen werden. Dann sind ihre Coordinaten der Zeit proportional und das von ihnen gebildete Dreieck bleibt sich ähnlich. Nun beziehen wir Alles auf ein neues Coordinatensystem, das sich von dem ersten nur dadurch unterscheidet, daß die Längeneinheit in ihm proportional der Zeit ist, gemessen durch die Längeneinheit im ersten System. Es mögen die alte und neue Längeneinheit zur Zeit 1 übereinstimmen. Nennen wir nun eine Coordinate im alten Systeme x und die entsprechende im neuen ξ, so ist

$$\xi = \frac{x}{t}$$

zur Zeit t. In Bezug auf dieses neue Coordinatensystem ruhen nun unsere drei Punkte. Die alten Coordinaten irgend eines Punkts, der sich in Bezug auf das alte System gleichmäßig auf einer Geraden bewegt, sind ganze Funktionen ersten Grades der Zeit, also von der Form

$$x = a + b \,.\, t$$

Daraus folgt für die Coordinaten im neuen Systeme die Form

$$\xi = a \,.\, \frac{1}{t} + b\,;$$

d. h. im neuen Systeme sind die Coordinaten ganze Funktionen ersten Grades von $\frac{1}{t}$. Im neuen Systeme würde sich also der Punkt nicht mehr gleichmäßig bewegen bei der bisherigen Zeitmessung. Wir können aber eine neue Zeitmessung so einführen, daß in Bezug auf sie der Punkt sich gleichmäßig fortbewegt. Wir brauchen nur

$$\frac{1}{t} = \tau$$

zu setzen, wo nun τ die Zahl ist, welche in der neuen Zeitmessung denselben Augenblick bezeichnet wie t in der alten. Dann sind gleichförmig geradlinig sich bewegende Punkte im alten Systeme nach der alten Zeitmessung wieder gleichförmig geradlinig sich bewegende oder ruhende Punkte im neuen Systeme nach der neuen Zeitmessung. Beide Systeme sind nach der Worterklärung Inertialsysteme, da wir annahmen, daß die drei zuerst betrachteten Punkte sich selbst überlassen seien; und von beiden gilt, daß irgend ein vierter sich selbst überlassener materieller Punkt auf einer geraden Linie gleichmäßig fortschreitet. Freilich sind diese Linien im Allgemeinen verschieden, und der frühere Anfangspunkt der Zeit ist in unendliche zeitliche Ferne hinausgerückt, und umgekehrt: die frühere unendliche zeitliche Ferne ist zu dem Zeitpunkte $\tau = 0$ geworden. Was also früher, so zu sagen, als ideales, nie völlig zu erreichendes Ziel nur vorschwebte, das wird nun wirklich einmal erreicht, aber auch gleich wieder verlassen. Wir haben nun die Gleichung

$$\xi = x \cdot \tau,$$

woraus folgt, daß ξ nur unendlich werden kann, wenn x oder wenn τ unendlich wird. Das Letztere würde mit dem übereinstimmen, was bei der uns geläufigen Orts- und Zeitbestimmung vorkommen kann, daß sich nämlich ein Körper im Verlaufe der Zeit weiter und immer weiter über jede Grenze hinaus entfernt. Daß aber ein materieller Punkt zu einer im Endlichen liegenden Zeit sich ins Unendliche verliere, um gleich darauf wieder im Endlichen aufzutreten, kommt uns ungereimt vor, und zunächst könnte es scheinen, als ob dies bei der neuen Raum- und Zeitmessung möglich wäre, indem ξ auch bei einem endlichen τ dadurch unendlich würde, daß x es würde. Nehmen wir an, die alte Messungsweise sei die uns geläufige; dann könnte x nur für unendliches t unendlich werden, und nach unserer Naturkenntnis dürfen wir wohl annehmen, daß x nur in demselben Grade wie t unendlich wird, wenn es nicht endlich bleibt. Danach würde $\frac{x}{t}$ oder ξ auch bei

unendlichem x endlich bleiben, und es würde auch für die neue Raum- und Zeitmessung bestehen bleiben, daß ein materieller Punkt für einen im Endlichen liegenden Zeitpunkt nicht ins Unendliche entschwinden kann, sondern nur mit der unendlich werdenden Zeit selber.

Die Beschleunigung in Bezug auf die neue Messung muß zugleich mit der in Bezug auf die alte 0 werden; denn wir sahen, daß eine nicht beschleunigte, also gleichförmige Bewegung im alten Systeme sich wieder als eine solche im neuen darstellt. Wir werden uns also nicht wundern, daß die Rechnung folgenden Zusammenhang zwischen den Beschleunigungen im neuen und im alten Systeme ergiebt:

$$\frac{d^2\xi}{d\tau^2} = t^3 \frac{d^2x}{dt^2} \text{ oder } \frac{d^2x}{dt^2} = \tau^3 \frac{d^2\xi}{d\tau^2}.$$

Daraus folgt, daß für denselben Zeitpunkt alle Beschleunigungen im neuen Systeme dieselben Verhältnisse zu einander haben wie die entsprechenden im alten. Nun beziehen sich alle allgemeinen Bewegungsgesetze nur auf die Verhältnisse der Beschleunigungen zu derselben Zeit. Alle diese Gesetze behalten also auch für die neue Zeit- und Raummessung Giltigkeit. Ich führe als solche Gesetze auf den Satz vom Parallelogramm der Beschleunigungen, den Satz, daß die Beschleunigungen, welche aus der Wechselwirkung von zwei materiellen Punkten hervorgehn, in der Verbindungslinie enthalten, entgegengesetzt gerichtet sind und in einem Verhältnisse zu einanderstehen, das für dieselben beiden Punkte immer dasselbe ist; ferner den Satz, daß aus dem Beschleunigungsverhältnisse der materiellen Punkte A und B und dem der Punkte A und C das Beschleunigungsverhältnis für C und B einfach zusammengesetzt ist. Alles dies bleibt bestehen, wenn alle gleichzeitig stattfindenden Beschleunigungscomponenten in demselben Verhältnisse vergrößert oder verkleinert werden; auch aus diesen Gesetzen ist nichts Entscheidendes für die eine und gegen die andere Weise der Raum- und Zeitmessung zu entnehmen. Anders wird die Sache, wenn wir die Abhängigkeit der Beschleunigung von der Entfernung der in Wechselwirkung befindlichen Punkte ins Auge fassen. Nach dem Newton'schen Gesetze ist die Beschleunigung eines

materiellen Punkts, die aus der Wechselwirkung mit einem andern entspringt, dem Quadrate des Abstandes umgekehrt proportional:

$$p = \frac{a}{r^2},$$

wo p diese Beschleunigung, r der Abstand der beiden Punkte und a eine von der Zeit unabhängige Constante ist, Alles in Bezug auf die uns geläufige Raum- und Zeitmessung. Im neuen Systeme mag dem p das π, dem r das ϱ entsprechen. Dann haben wir

$p = \tau^3 \pi$, $r = \frac{\varrho}{\tau}$, und wir erhalten

$$\pi = \frac{a}{\tau \cdot \varrho^2}.$$

Hier käme also eine unmittelbare Abhängigkeit von der Zeit hinein, oder die Constante a würde durch eine von der Zeit abhängige Zahl $\frac{a}{\tau}$ ersetzt. Die uns geläufige Raum- und Zeitmessung ist also dadurch ausgezeichnet, daß in Bezug auf sie das Newton'sche Gesetz einen die Zeit nicht enthaltenden Ausdruck erhält. Und das verlangen wir von einem Naturgesetze. Wenn wieder dieselben Umstände eingetreten sind, so erwarten wir, daß sich auch dieselben Folgen daran knüpfen, einerlei zu welcher Zeit dies geschieht. Wenn wir doch andere Folgen eintreten sehen, so schließen wir daraus, daß wir nicht alle in Betracht kommenden Umstände beachtet haben; wir schieben aber die Schuld nicht auf den andern Zeitpunkt an sich.

Danach scheint mir fürs Erste nichts Anderes übrig zu bleiben als zu sagen:

Es läßt sich ein Coordinatensystem und eine Weise der Längen- und Zeitmessung so aufstellen, daß die Bewegung der materiellen Punkte in der ganzen Welt in Beziehung hierauf so erfolgt, daß die Beschleunigung eines beliebigen sich nach dem Satze vom Parallelogramm der Beschleunigungen in Componenten zerlegen läßt, deren jede einer Wechselwirkung mit einem andern materiellen Punkte entspricht, wobei nun die oben ausgesprochenen Gesetze von der Wechselwirkung gelten, und wobei die Gesetze,

nach denen sich die Größe der Beschleunigung für die einzelne Wechselwirkung richtet, weder die Zeit noch die Lage der materiellen Punkte zum Coordinatensysteme enthalten, sodaß man den Anfangspunkt der Zeit verlegen und statt des Coordinatensystems ein congruentes, mit dem ersten fest verbundenes einführen kann, ohne daß in den analytischen Ausdrücken jener Gesetze sich mehr ändert, als daß die alten Buchstaben durch die entsprechenden neuen ersetzt werden.

Daß es dann unendlichviele solche Coordinatensysteme giebt, die zu einander sich gleichförmig ohne Drehung und Veränderung des Maaßstabes bewegen, ist ein mathematischer Lehrsatz.

Was nun die Frage nach der Realität der Bewegung betrifft, so droht sie, wie mir scheint, in einen Wortstreit auszuarten. Es kann sich nur darum handeln, ob der Unterschied zwischen beschleunigter und nicht beschleunigter Bewegung oder, wie Lange sagt, zwischen Inertialdrehung und Inertialruhe (S. 56) und die Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten der beschleunigten Bewegung real sind. Folgende Entscheidung möchte hier am meisten sachgemäß sein. In demselben Sinne, wie man die Beständigkeit einer Länge (z. B. eines Normalmeterstabes bei unveränderter Temperatur) real nennt, sind auch jene Unterschiede der verschiedenen Bewegungsarten real. Wir haben in beiden Fällen willkürliche Festsetzungen, die aber mit der Gesetzmäßigkeit der Natur so eng verknüpft sind, daß sie dadurch vor allen andern logisch und mathematisch gleich möglichen besonders ansgezeichnet sind. Wenn man diese enge Verknüpfung mit der Gesetzmäßigkeit des Geschehens durch das Wort „real“ ausdrücken will, so muß man es in beiden Fällen thun. Vielleicht ist aber das Wort „objektiv“ passender.

Es mögen hier noch einige Bemerkungen Platz finden in Bezug auf die Ausdrücke „Begriff“ und „Vorstellung“. Das erstere, scheint mir, wird am besten der Logik zugewiesen; denn diese hat doch wohl das älteste Anrecht daranf, und sie bedarf eines solchen Ausdrucks, um ihre Gesetze aussprechen zu können; was sie zu diesem Zwecke vom Begriffe verlangen muß, ist die scharfe Be-

grenzung, keineswegs aber die Widerspruchslosigkeit. Was diese scharfe Begrenzung nicht zeigt, kann in der Logik nicht als Begriff anerkannt werden, ebensowenig wie in der Geometrie etwas als Punkt anerkannt werden kann, was nicht ausdehnungslos ist, weil es sonst unmöglich wäre, die geometrischen Axiome aufzustellen. In jeder Wissenschaft muß für die Ausbildung der Kunstsprache der Gesichtspunkt maßgebend sein, daß die Gesetzmäßigkeit in der möglichst einfachen uud dabei vollkommen genauen Weise zum Ausdruck gelangen kann. Und von diesem Gesichtspunkte aus muß ich es bedauern, daß das Wort „Begriff" jetzt vielfach in Wendungen gebraucht wird, welche mit jenem logischen Sinne nicht vereinbart werden können. Für den logischen Begriff giebt es keine Entwickelung, keine Geschichte, wenigstens nicht in dem Sinne, wie man davon zu sprechen pflegt. Ich kann es nicht mit dem Verfasser für ein großes Bedürfnis halten, von einer Entwickelungsgeschichte eines Begriffes reden zu können; und ich finde, daß wohl Grund vorhanden ist, diese Wendung zu vermeiden. Wenn man statt dessen sagte „Geschichte der Versuche, einen Begriff zu fassen" oder „Geschichte der Erfassung eines Begrisses", so schiene mir dies weit sachgemäßer zu sein; denn der Begriff ist etwas Objektives, das wir nicht bilden, das sich auch nicht in uns bildet, sondern das wir zu erfassen suchen und zuletzt hoffentlich wirklich erfassen, wenn wir nicht irrtümlicherweise da etwas gesucht haben, wo nichts ist. „Die Zahl Drei fällt unter den Begriff der Primzahl" ist eine objektive Wahrheit; wenn ich sie ausspreche, so meine ich nicht: ich finde in mir eine Vorstellung, die ich „Drei" nenne, und eine andere, die ich „Primzahl" nenne, und diese Vorstellungen stehen in einer eigentümlichen Beziehung zu einander; ob ähnliche Vorstellungen auch in andern Menschen vorkommen, und ob sie in einer ähnlichen Beziehung zu einander stehen, bedarf einer weitern Feststellung; ob die Vorstellung, die ich „Primzahl" nenne, sich nicht ganz allmählich so verändern wird, daß sie nicht mehr zu jener andern in jener eigentümlichen Beziehung stehen wird, kann ich nicht wissen; das muß die weitere Erfahrung lehren.

Wenn man so sagen wollte, so würde man offenbar den eigentlichen Sinn des Satzes völlig verfehlen; ebenso aber auch, wenn man statt „ich finde in mir diese Vorstellungen" sagen wollte, „ich bilde in mir diese Begriffe"; denn man würde dann immer noch über einen Vorgang im eignen Innern berichten. Vielmehr wollen wir mit unserm Satze etwas behaupten, was ganz unabhängig von unserm Wachen oder Schlafen, Leben oder Tod objektiv immer galt und gelten wird, einerlei, ob es Wesen gab oder geben wird, welche diese Wahrheit erkennen oder nicht.

Lange meint, „daß ein sich noch entwickelnder Begriff seiner Natur nach von innern Widersprüchen nicht frei ist: wäre er es, so fehlte ja jedes Motiv zu weiterer Entwickelung". Das scheint mir eine ganz falsche Darstellung zu sein, die im Besondern auch auf den vorliegenden Fall nicht zutrifft. Ein Widerspruch in einem Begriffe ist gar kein Grund zu seiner Entwickelung. Der Begriff des Sichselbstungleichen enthält einen Widerspruch und bleibt nichtsdestoweniger, was er ist und stets war, und macht noch immer keine Miene sich weiter zu entwickeln. Er hat gutes Recht, in der Logik als Begriff anerkannt zu werden; denn seine Begrenzung ist so scharf wie nur möglich, und er kann zur Definition der Anzahl 0 gut verwendet werden, wie ich in meinem Buche über die Grundlagen der Arithmetik gezeigt habe. Auch in unserm Falle sind es keine Widersprüche in dem Begriffe der Bewegung, die zur Entwickelung treiben. Allerdings haben sich Widersprüche gezeigt, aber nicht so, daß man etwa einander widersprechende Merkmale in der Definition vereinigt hätte, sondern dadurch, daß man etwas als Begriff behandelt hat, was im logischen Sinne keiner ist, da die scharfe Begrenzung fehlt. Man suchte nach einer Grenzlinie und wurde durch die auftauchenden Widersprüche darauf aufmerksam, daß die angenommene Begrenzung noch eine unsichere, verschwommene, oder doch nicht die gesuchte war. So trieben allerdings Widersprüche den suchenden Geist weiter, aber nicht Widersprüche in dem Begriffe; denn diese führen immer eine scharfe Begrenzung mit sich: man weiß eben, daß nichts unter einen widerspruchsvollen Begriff fällt; ein Zweifel also, ob ein

Gegebenes darunter falle oder nicht, ist, sobald der Widerspruch erkannt ist, unmöglich. Was weiter treibt, ist die Wahrnehmung der verschwommenen Begrenzung. So haben sich auch in unserm Falle alle Bemühungen darauf gerichtet, eine scharfe Grenzlinie aufzufinden. Man kann jetzt wohl sagen, daß sie darum erfolglos waren, weil eine Grenzlinie an der Stelle, wo man sie suchte, gar nicht vorhanden ist. Man hat dafür eine andere Grenzlinie aufgefunden, nicht zwischen Bewegtem und Nichtbewegtem, aber zwischen Inertiell-Ruhigem und Nichtinertiell-Ruhigem; und dem Verfasser gebührt der Ruhm, diese Grenzlinie zuerst deutlich gesehen zu haben. Und damit kann er sich darüber trösten, wenn es ihm nicht gelungen sein sollte, „den Begriff der Bewegung dem Ziele seiner Entwickelung etwas rascher zuzuführen".

Ebensowenig wie mit dem Gebrauche des Wortes „Begriff" kann ich mich mit dem des Wortes „Vorstellung" einverstanden erklären. Wie das erstere der Logik, so ist das letztere zweckmäßigerweise der Psychologie zuzuweisen. Man bleibt dabei nicht nur in der engsten Fühlung mit dem Sprachgebrauche des Lebens, sondern auch mit dem Herkommen in der Psychologie. Wir sagen „ich stelle mir etwas vor" und meinen damit einen inneren seelischen Vorgang und verstehen unter „Vorstellung" ein inneres Gebilde Danach sollte man in der Physik, Mathematik, Logik niemals das Wort „Vorstellung" gebrauchen oder höchstens, um es als ungeeignet abzuweisen. Die Physik hat es z. B. mit Körpern zu thun und wie alle Wissenschaften auch mit Begriffen, aber nicht mit Vorstellungen: die mögen der Psychologie vorbehalten bleiben. Von einer Vorstellung sollte man wissenschaftlich eigentlich nie reden, ohne die Beziehung auf einen Vorstellenden, auf einen Besitzer wenigstens anzudeuten. Denn die Vorstellung des Einen ist nicht die des Andern, so wenig wie die Nase des Einen die des Andern ist, und wäre sie ihr selbst congruent. Der beziehungslose Gebrauch des Wortes „Vorstellung" ist wissenschaftlich ebenso verwerflich wie der des Wortes „Bewegung."

Lange sagt z. B.: „Wir übersehen, daß in unsere Urteile über „wirkliche" Bewegung die Vorstellung der Erde mit eingeht"

und anderswo: „die Vorstellung der Lage eines Punktsystems ist die Vorstellung der Orte seiner sämtlichen Punkte.“ Kann sich der Verfasser die Orte sämtlicher Atome eines Stücks Papier vorstellen? Aber darauf kommt es hier auch gar nicht an; wenn nur die Lage eines Punktsystems der Inbegriff der Orte seiner Punkte ist, so möchte das ausreichen. Was gehen uns hier die Vorstellungen an, die irgend jemand sich davon macht? Wann wird man aufhören, Psychologisches und Logisches, Begriffe und Vorstellungen durch einander zu quirlen? Freilich könnte der Verfasser den Sprachgebrauch umgekehrt für sich geltend machen und mir hundert Bücher und Abhandlungen zu diesem Zwecke anführen. Leider könnte er das, und diese Bemerkungen richten sich also nicht besonders gegen ihn und das vorliegende Buch. Ich leite die Nothwendigkeit zu unterscheiden und der Logik einen Ausdruck, der Psychologie einen andern zuzuweisen aus der Natur der Sache und einem wissenschaftlichen Bedürfnisse ab und ziehe den Sprachgebrauch nur heran, wenn es sich um die Auswahl der Ausdrücke handelt. Nie kann aber der Sprachgebrauch die Verdeckung vorhandener Unterschiede rechtfertigen.

Doch ich möchte von diesem anregenden Buche nicht mit der Hervorhebung einer abweichenden Meinung Abschied nehmen, sondern noch auf die im ersten Anhange gegebene ablehnende Kritik der sogenannten „absoluten Translation der Sonne“ zustimmend hinweisen und mich dem Satze anschließen, „daß die Elementarbegriffe nicht das von Ursprung an der wissenschaftlichen Betrachtung gegebene sind,“ sondern, wie ich mich ausdrücken möchte, durch logisch zerlegende Arbeit erst entdeckt werden müssen. So sind auch der Chemie die Elemente nicht von Anfang an gegeben, sondern ihre Entdeckung bezeichnet einen schon hohen Entwickelungsstand dieser Wissenschaft. Das logisch und sachlich Erste ist nicht das psychologisch und geschichtlich Erste.
